

درآمدی بر
صلح جاودان کانت
کارل یاسپرس



ترجمه، دیباچه و توضیحات
مهدی خلجی

درآمدی بر صلح جاودان کانت

کارل یاسپرس

ترجمه، دیباچه و توضیحات

مهدی خلجی

کتاب‌های آسو
درآمدی بر صالح جاودان کانت
کارل یاسپرس

ترجمه، دیباچه و توضیحات: مهدی خلجی
طرح جلد: کیوان مهجور

ناشر: بنیاد تسلیمی
سانتا مونیکا - کالیفرنیا
چاپ نخست: ۱۴۰۰

همه‌ی حقوق برای ناشر محفوظ است



فهرست

- دیباجه‌ی مترجم ۷
- ساختار جستارِ به‌سوی صلح جاودان ۱۳
- جستار تفسیریِ یاسپرس ۱۶
- برگردان عنوان اثر کانت: جاودان یا پایدار؟ ۱۹
- سبک یاسپرس ۲۷
- جنگ و صلح از دید کانت ۲۹
- درآمدی بر [به‌سوی] صلح جاودان کانت ۴۳
۱. پیش‌نویس صلح ۴۴
۲. دیدگاه کانت درباره‌ی واقعیت‌های سیاسی ۵۵
۳. سیاست و اخلاق ۵۹
۴. صلح جاودان چگونه می‌تواند برقرار شود؟ ۶۱
۵. شکاکیت و اعتماد ۶۹
۶. آیا کانت برنامه‌ای می‌دهد؟ ۷۵
۷. اهمیت فلسفه ۷۷
۸. حالت فلسفی کانت در دریافت او از تاریخ و صلح جاودان ۸۰
۹. کانت امروز ۸۶

برگردانِ فارسیِ این اثر را به پیشگاهِ دوستِ دیرین، مهدی
جامی، پیشکش می‌کنم - از برای حقِ صحبتِ سال‌ها

دیباچه‌ی مترجم

قرن هجدهم را عصر روشنگری می‌نامند. ولی نگاهی به وقایع نگاری تاریخی
این قرن نشان می‌دهد نه فقط برجستگی فلسفه یا رواج نقد، که همچنین
جنگ‌های پیاپی در اروپا، از خصیصه‌های چشمگیر این عصر است.^۱ به‌سوی
صلح جاودان: طرحی فلسفی،^۲ اثر ایمانوئل کانت (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴)، در چنین
شرایطی نوشته شده است.

^۱ برای فهرستی از این جنگ‌ها بنگرید به:

Guyer, P. (2008) 'On Ethic of Peace Grounded on Justice: An Eighteenth-Century Voice',
in Ciprut, J. V. (ed.) *Ethics, Politics and Democracy: From Primordial Principles to Pro-
spective Practices*. MIT Press, pp. 59-63.

^۲ *Zum ewigen Frieden: Ein philosophischer Entwurf*

ایمانوئل کانت، جستار کوتاه، اما تأثیرگذار خود را در اوت ۱۷۹۵ به چاپخانه سپرد؛ کمی پس از آنکه مارس همان سال، فردریک ویلیام دوم (دوران پادشاهی ۱۷۸۶-۱۷۹۷)، از «جنگ ائتلاف اول» کنار کشیده و پیمان صلح را امضا کرده بود. ولی کانت می‌دانست که این پیمان‌ها گذرا هستند و به محض آنکه موازنه‌ی قوا به نفع یکی از طرف‌های جنگ به هم بخورد، باز هوس لشکرکشی در سرودل پادشاهان خودکامه‌ی اروپا می‌افتد و جنگ از سر گرفته می‌شود.^۳ کانت در چنین موقعیتی فرصت را مغتنم دید تا ایده‌های خود درباره‌ی صلح جاودان را به روی کاغذ بیاورد، و به آگاهی عموم برساند. پیش از او، به‌ویژه، از سال ۱۷۱۳ به این سو، کسانی چون ولتر (۱۶۹۴-۱۷۸۸)، روسو (۱۷۱۲-۱۷۷۸)، لایبنیتس (۱۶۴۶-۱۷۱۶) و فردریک کبیر (دوران پادشاهی ۱۷۴۰-۱۷۸۶) به این موضوع اندیشیده یا درباره‌ی آن نوشته بودند، بدون آنکه در نظر یا عمل گشایشی چشمگیر پدید آورده باشند.^۴

استبداد سیاسی و هم‌دستی دولت و کلیسا، به‌ویژه، در سانسور نوشتارهای چهره‌ها و هواداران جنبش روشنگری، گذرگاه عافیت را در این دوران تنگ کرده بود. فردریک ویلیام دوم، برادرزاده‌ی فردریک کبیر، برخلاف او که «مستبدی منور»^۵ بود، اهل تعصب و جزم‌اندیشی و خصم روشنگری به شمار می‌رفت و بر استادان، اندیشمندان، و رهبران جنبش روشنگری سخت می‌گرفت. ویل دورانت در تاریخ تمدن خود می‌نویسد: «اگر فردریک کبیر پا به عرصه‌ی هستی نگذارده بود، امکان داشت که ما هیچ‌وقت ایمانوئل کانت را نداشته باشیم. نقد

^۳ یاسپرس، ک. تفسیری بر صلح جاودان کانت، همین کتاب، ص ۸۸.

^۴ Koen, M. (2001) *Kant: A Biography*, Cambridge University Press, p. 383.

^۵ enlightened despot

عقل محض^۶ و مذهب در محدوده‌ی عقل تنها^۷ [= دین در درون مرزهای عقل محض] بر اثر شکاکیت و رواداری مذهبی فردریک امکان‌پذیر شد. ظرف دو سال پس از مرگ فردریک، دولت پروس کانت را وادار به سکوت کرد.^۸ بنابراین کانت به‌خوبی می‌دانست که با نوشتن به‌سوی صلح جاودان به کاری مخاطره‌آمیز دست می‌زند، و باید جوانب احتیاط را تا جای ممکن لحاظ دارد. حاصل کار او اثری است که در عین سادگی، بسیار پیچیده است و از جنبه‌های مختلف، متنی آیرونیک به شمار می‌رود. کانت هنر بلاغی خود را به کار گرفت تا مقاصد خود را با نرم‌ترین زبان بیان کند و راه را بر آزار و آسیب احتمالی و واکنش دولت ببندد. کانت خود نیز صلح جاودان را آیرونیک می‌دانست و، به‌ظاهر، جدی نمی‌گرفت؛ اما این از رندی فیلسوفانه‌ی او بود که می‌خواست شاخ‌های حساسیت ممیزان و صاحبان قدرت را بدین وسیله از کار ببندد. یاسپرس، در همین اثر پیش رو، درباره‌ی زبان آیرونیک این جستار می‌گوید: «زبان آیرونیک که کانت آن را جدی می‌گرفت، نه در اندیشه‌های نظرورزانه‌ی محض او به کار می‌رود و نه در تحقیقات علمی او؛ بل زمانی این زبان را به کار می‌گیرد که پای واقعیت تاریخی و انسانی در میان است.»

به‌سوی صلح جاودان: طرحی فلسفی به‌گفته‌ی اُتفرید هوفه،^۹ یکی از دو نوشته‌ی به‌معنای دقیق کلمه، «سیاسی» کانت است.^{۱۰} این جستار، اثر

^۶ *Kritik der reinen Vernunft* (1781 & 1787).

^۷ *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793).

^۸ دورانت، و. و دورانت، آ. تاریخ تمدن، تهران: سازمان آموزش انقلاب اسلامی، ج ۱۰، ۱۳۸۲، ص ۷۲۵.

^۹ Ottfried Höffe (۱۹۴۳ -)، فیلسوف آلمانی و یکی از برجسته‌ترین شارحان و ویراستاران آثار کانت.

^{۱۰} سخنرانی اُتفرید هوفه در همایش «سیصد سال ایمانوئل کانت» با عنوان «کانت و

موجز کانت در زمینه‌ی حقوق و سیاست بین‌الملل، یکی از مهم‌ترین اسناد فلسفی-حقوقی تاریخ جهان، و از آثار مؤثر و برجسته‌ی ادبیات سیاسی آلمان است که با اندیشه‌ی روشنگری اروپایی در مخالفت با قدرت مطلقه (anti-absolutism) پیوند دارد. برخی از محققان استدلال کرده‌اند که به‌سوی صلح جاودان در زمینه‌ی روابط بین‌الملل به‌غایت تأثیرگذار بوده و نقش مهمی در بدل کردن آن به رشته‌ای دانشگاهی داشته است.^{۱۱}

کانت در این جستار علیه تجزیه‌ی کشورها، چانه‌زنی بر سر مرزها، استعمار اروپایی، و جنگ‌ها به‌مثابه‌ی سیاست خارجی حکومت‌های مطلقه، استدلال می‌کند و حاکمانی را می‌نکوهد که خود را نه شهروندی چون دیگران، که «مالک دولت» می‌انگارند و به بهانه‌های ناپسند یا نابسنده و تنها از سر لذت‌جویی و عظمت‌طلبی به جنگ‌افروزی می‌پردازند. او جنگ را نوعی توحش خلاف قانون میان دولت‌ها می‌داند و استعمار را در کمال بی‌عدالتی، ویرانگر و ترساننده‌ی مردمان وصف می‌کند، و عامل آن را قدرت‌هایی می‌خواند که «تظاهر به تدبیر و تقوا می‌کنند ولی بی‌عدالتی را مثل آب می‌نوشند و خود را برگزیدگان مذهب حقّه [= ارتدوکسی] می‌شمارند». از دید کانت، «تضییع حق در یک نقطه از زمین در همه‌جای آن حس می‌شود» (8:360). کانت باور داشت که جنگ با تمام ماهیت شرّ آن، انگیزه‌ای برای بیرون‌آمدن از وضع طبیعی و استقرار وضع

سیاست»، ترجمه‌ی شاهد عبادپور، وب‌سایت رادیو زمانه. هوفه گزیده مقالاتی را به‌مناسبت سالگرد دویست‌سالگی انتشار به‌سوی صلح جاودان ویراستاری و منتشر کرده است. خود وی دو مقاله با عنوان‌های صلح: آرمان مغفول و طرح کلی: سازمان ملل در پرتو کانت در آن دارد: Höffe, O. (1995) *Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden*, hrsg. Berlin: Akad Verl.

¹¹ Easley, E. S. (2004) *The War Over Perpetual Peace: An Exploration into the History of a Foundational International Relations Text*. New York: Palgrave Macmillan.

مدنی است. جنگ زمانی پایان می‌گیرد که فرهنگ به کمال رسیده باشد، ولی تا آن زمان رانه‌ی مهمی برای «پیشرفت» است.^{۱۲}

بنیان وضع آزادی قانونی باید در اخلاق باشد وگرنه جنگ، همچون نشانه‌ای از خلل چنین وضعی، ناگزیر ظهور می‌کند. در این جستار، کانت بنیان‌های آینده‌ی صلح جاودان را تعریف می‌کند، و طرحی از موادّ معاهده‌ای برای آن را پیش می‌گذارد.

کانت نظم بین‌الملل را قیاس از نظم داخلی می‌گیرد. همان‌طور که افراد دولت تشکیل می‌دهند تا از وضع طبیعی - که جنگ است - خارج شوند و به خشونت پایان دهند، دولت‌ها نیز باید درون سامانی بین‌المللی قرار گیرند تا امکان جنگ میان آنها کاسته شود و از وضع طبیعی بیرون بیایند.

کانت مفهوم حق جهان‌وطنی را پیش می‌کشد، چون مقتضیات جمهوری‌خواهی و فدرالیسم مبنایی کافی برای تعریف روابط سراسر عادلانه میان انسان‌ها فراهم نمی‌کنند. جمهوری‌خواهی و فدرالیسم شاید مبنایی برای صورت‌بندی روابط میان شهروند و شهروند یا دولت و دولت باشند، اما به نیازی دیگر پاسخ نمی‌دهند: نیاز به تعریف روابط عادلانه میان شهروندان از یک سو و دولت‌ها از سوی دیگر. این امر کانت را به طرح ایده‌ی جهان‌وطنی وامی‌دارد. کانت می‌نویسد همه‌ی انسان‌ها حق دیدار/سفر دارند؛ سخن از حق جدیدی که فقط بر مبنای انسان‌بودن هرکس، از آن اوست: این یعنی آغاز جهان‌وطنی. دولت‌میزبان می‌تواند بیگانه را براند به شرط آنکه اخراج او موجب مرگ وی نشود یا خصومت‌آمیز نباشد.

^{۱۲} کانت، ا. (۱۳۸۷) نقد قوه‌ی حکم، ترجمه‌ی رشیدیان، ع. تهران: نشر نی، ص ۱۸۱ به بعد.

در این میان، «شکل‌کروی زمین» نقش مهمی بازی می‌کند. سطح زمین محدود است. چون زمین کروی است، انسان‌ها نمی‌توانند به‌طور نامحدودی از یکدیگر فاصله بگیرند، و در نتیجه، زیستن کنار و نزدیک هم ناگزیر می‌شود. ما باید زندگی مشترک با دیگران را بیاموزیم. محروم کردن غریبه از بهره‌بردن از یک سرزمین و امکانات آن ناعادلانه است. نه مالکیت مشترک زمین، که حق انسانیت، مبنای توجیه فلسفی حق جهان‌وطنی است.

ابداع کانت حق‌های موازی در سه لایه‌ی جداگانه است. در گستره‌ی داخل کشور باید جمهوری برقرار باشد و قانون مدنی را اعمال کند. در قلمرو روابط قانونی میان دولت‌ها، حقوق بین‌الملل حاکم و تنظیم‌گر است؛ و در زمینه‌ی سوم، حق جهان‌وطنی که مربوط به مناسبات میان اشخاص مدنی با دولت‌های دیگر و همچنین سازمان‌دهی نهادهای سیاسی در جامعه‌ی مدنی جهانی است باید حکم براند. مفاهیمی مانند «حق مهمان‌نوازی همگانی» «جنایت علیه بشریت» و «حق داشتن» میراث کانت هستند.

مانفرد کوئن، زندگی‌نامه‌نویس کانت، می‌نویسد که جهان‌وطنی کانت، در پی شکل‌دادن به دینی مدنی، شبیه به آن چیزی بود که جیمز مدیسون^{۱۳} و توماس جفرسون^{۱۴} و دیگر تدوین‌گران قانون اساسی آمریکا پدید آورده بودند. «ایدئالیسم استعلایی کانت، دست‌کم، در اخلاق، در نهایت، یک ایدئالیسم سیاسی بود که در آن نیل به خیر اعلی چیزی نبود که در جهان دیگر رخ دهد، بلکه وظیفه‌ای بود که بر روی همین زمین به انجام می‌رسید. نوشته‌های سیاسی

^{۱۳} James Madison, Jr (۱۷۵۱-۱۸۳۶)، نویسنده‌ی مقالات فدرالیست و از تدوین‌گران قانون اساسی ایالات متحده‌ی آمریکا، سیاستمدار و چهارمین رئیس‌جمهور این کشور.

^{۱۴} Thomas Jefferson (۱۷۴۳-۱۸۲۶) از اندیشمندان سیاسی و پدران بنیان‌گذار آمریکا، نویسنده‌ی اصلی اعلامیه‌ی استقلال ایالات متحده‌ی آمریکا و سومین رئیس‌جمهور این کشور.

کانت کوششی برای نشان دادن این است که چگونه ایده‌های عقلانی یا معقول و سنجیده می‌تواند جایگزین عقاید دینی شود، و اینکه چرا، به‌واقع، برای خیر نوع بشر ضروری است که عقاید دینی از نو تفسیر شوند تا در خور نیازهای بشریت درآیند.^{۱۵}

ساختار جستارِ صلح‌به‌سوی جاودان

دو بخش، دو تکمله و دو ضمیمه، ساختار جستارِ صلح‌به‌سوی صلح جاودان را شکل می‌دهند. بخش نخست به بیان «ماده‌های مقدماتی» (Präliminar Artikel)، و بخش دوم به «ماده‌های نهایی» (Definitiv Artikel) صلح جاودان میان دولت‌ها می‌پردازد. کانت در تکمله‌ی دوم یک «ماده‌ی سرّی» (Geheimer Artikel) نیز به ماده‌های پیشین می‌افزاید. به نظر می‌رسد مقدماتی، نهایی و سرّی، سه اصطلاح مربوط به الگوی حقوقی معاهده‌نویسی در آلمان آن زمان بوده‌اند و کانت به‌عمد از آن پیروی کرده است.^{۱۶} به‌طور مشخص،

¹⁵ Kant: *A Biography*, p. 385.

^{۱۶} در پیمان‌هایی که در قرن هفدهم و هجدهم تحت قانون‌های بین‌الملل نوشته می‌شد، در آغاز پیمان صلح مقدماتی امضا می‌شد، و سپس پیمان صلح قطعی. اول دو طرف توافق می‌کردند که جنگ را پایان دهند، سپس در پیمان دوم صلح قطعی را برقرار می‌کردند. کانت، بر این الگو، پیمانی می‌نویسد که مواد مقدماتی آن از پیمان صلح مقدماتی، و مواد قطعی آن به‌همراه ضمیمه و تکمله از پیمان صلح قطعی گرفته شده است. کانت با تلفیق دو پیمان، در مواد مقدماتی، مواد سلبی و در مواد قطعی مواد ایجابی را می‌گنجاند، در حالی که تکمله‌ها و ضمیمه‌ها با خطرات صلح و حفظ آن سروکار دارند. از نظر زیباشناسی سبک، این ابتکاری بدیع به شمار می‌رود. «سخن‌گفتن درباره‌ی صلح در قالب یک پیمان صلح، ایجاد تشابه میان فرم و محتواست و این نوشته را پرتوی از هنر می‌بخشد.» آنچه پیمان صلح جاودان را از دیگر پیمان صلح‌ها مانند پیمان بازل متمایز می‌کند، و رنگ‌وبویی هنری بدان می‌بخشد، آن است که برخلاف پیمان‌های دیگر درباره‌ی صلحی خاص نیست، بلکه درباره‌ی صلح به‌طور مطلق و برای همیشه است. یک پیمان صلح استعلائی است، یعنی از همه‌ی موقعیت‌های

کانت ساختار این اثر را طبق الگوی همان پیمان فرانسه-پروس بازل چند ماه پیش از نوشتن این جستار، طراحی کرده است.^{۱۷}

ماده‌های مقدماتی از این قرارند:

۱. هیچ پیمان صلحی، در صورتی که به‌طور سری متضمن موضوعی برای جنگ آینده باشد، نباید معتبر تلقی گردد.
۲. هیچ دولت مستقلی (چه کوچک، چه بزرگ) نباید به‌دست دولتی دیگر از راه وراثت، تبادل، بیع و هدیه تصرف شود.
۳. ارتش دائمی (*Miles Perpetuus*) باید، به‌تدریج، سراسر منحل گردد.
۴. دولت نباید، در ارتباط با امور خارجی خود، استقراض کند.
۵. هیچ دولتی نباید به‌زور در نظام سیاسی (*Verfassung/Constitution*) و حکومت دولتی دیگر مداخله کند.
۶. هیچ دولتی نباید به خود اجازه‌ی خصومت‌هایی را بدهد که اعتماد متقابل در صلح آینده را ناممکن سازد؛ مانند استخدام آدم‌کش‌ها (*Percussores*)، زندانیان (*Venefici*)، نقض پیمان تسلیم و تشویق به خیانت (*Perduellio*)، در وضعیت جنگ.

جنگ و صلح فزاینده‌تر می‌رود، تا به‌غایت نهایه «حقوق بشر عمومی به‌طور کلی» دست یابد: این پیمان پیمان‌هاست: «بنیاد مشروعیت هرگونه پیمان»، و در نتیجه، «برای همه‌ی پیمان‌های صلح میان دولت‌های ممکن در تاریخ بشری».

Saner, H. (1995) 'Die negativen Bedingungen des Friedens' in Höffe, O. (ed.) *Immanuel Kant, Zum ewigen Frieden*, Berlin: Akademie Verlag, pp. 44-45.

¹⁷ Maliks, R. (2014), *Kant's Politics in Context*. Oxford University Press, p. 153.

موادّ قطعی (قطعیّت بخش)

مادّه‌ی قطعی اول صلح جاودان:

نظام حکومتی شهروندان [یا سامان مدنی] هر کشوری باید جمهوری باشد.

مادّه‌ی قطعی دوم صلح جاودان:

حقوق بین‌الملل باید بر پایه‌ی فدرالیسم دولت‌های آزاد بنا شود.

مادّه‌ی قطعی سوم صلح جاودان:

حق شهروندی جهان باید محدود به شرایط مهمان‌نوازی همگانی باشد.

تکمله:

در باب تضمین صلح جاودان

در باب مادّه‌ی سری برای صلح جاویدان

ضمیمه:

درباره‌ی ناسازگاری میان اخلاق و سیاست، با نظر به صلح جاودان

درباره‌ی وحدت سیاست با اخلاق بر حسب مفهوم استعلایی قانون عمومی

کانت در «ضمیمه» به سراغ مسئله‌ی رابطه‌ی میان اخلاق و سیاست می‌رود

و اینکه چگونه با «مفهوم استعلایی حق عمومیت [یا علنی کردن] پیوند برقرار

می‌کند. عمومیت (Publicity / Öffentlichkeit)، شرط ضروری سیاست اخلاقی

است. بدون عمومیت، پیشرفت به سوی صلح جاویدان محال است.

جستار تفسیری یاسپرس

جستارِ پیش رو، از کارل یاسپرس (۱۸۸۳-۱۹۶۹)، بازنمود، تأویل و شرح به‌سوی صلح جاودان: طرحی فلسفی اثر ایمانوئل کانت است.^{۱۸}

یاسپرس، فیلسوف آلمانی، از میان همه‌ی فیلسوفان به کانت اهمیت ویژه‌ای می‌داد. یاسپرس، در فلسفیدن‌های خود، چه بسا از کانت بیش از دیگران تأثیر پذیرفته باشد. یاسپرس نه‌تنها به آرای سیاسی کانت توجه خاص داشت (مثلاً یک‌چهارم فصل «کانت» در فیلسوفان بزرگ را به دیدگاه‌های کانت درباره‌ی تاریخ و سیاست اختصاص داد)، بلکه تفسیرِ در آن زمان - بدیعی از رابطه‌ی فلسفه و سیاست در اندیشه‌ی کانت به دست داد. از دید یاسپرس «فلسفه‌ی او سیاسی است زیرا او می‌خواهد اندیشه، عنصری از سیاست باشد. اندیشه‌ی سیاسی او فلسفی است زیرا مقتید به عقل آزاد است و در نتیجه به تجربه‌ی استعلا دست‌یافتن... نقش فلسفه در حیات سیاسی، در دریافت کانت از فلسفه منطوی است».^{۱۹} فلسفی دیدن اندیشه‌ی سیاسی و سیاسی دیدن فلسفه، اصل راهنمای یاسپرس در فهم فلسفه‌ی کانت است.

^{۱۸} این جستار به زبان آلمانی در مجموعه‌ای از گفتارها و جستارهای یاسپرس درباره‌ی تاریخ و فلسفه، به ویراستاری هانس زانر در سال ۱۹۶۸ به چاپ رسیده است:

Jaspers, K. (1968) 'Kant's Zum ewigen Frieden' in *Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie*.

ترجمه‌ی پیش رو از روی برگردان انگلیسی این جستار به قلم ای. بی. اشتون است که در مجموعه مقالاتی با عنوان فلسفه و جهان منتشر شده است:

Jaspers, K. (1963) 'Kant's "Perpetual Peace"' in *Philosophy and the World: Selected Essays*. Washington D.C.: Regency Gateway.

^{۱۹} 'Kant's Zum ewigen Frieden', p. 121.

هانس زانر، مهم‌ترین شاگرد و وصی یاسپرس، رساله‌ی دکتری خود را تحت عنوان *راه کانت از جنگ به سوی صلح* زیر نظر یاسپرس نوشت.^{۲۰} این رساله، برخلاف آنچه عنوان انگلیسی القا می‌کند، باز نمود سیستماتیک و انتقادی اندیشه‌ی سیاسی کانت نیست، بلکه مجموعه‌ی استدلال‌هایی است درباره‌ی رابطه‌ی فلسفه‌ی کانت به‌طور کلی، به‌ویژه، شیوه‌ای که او فلسفه‌ورزی می‌کند، با برخی از ایده‌های سیاسی وی: «وحدت»ی که نتیجه‌ی بحث آزاد است به‌جای وحدتی که حاصل تحمیل «خشونت» آمیز از بیرون است؛ تکیه بر عقل به‌جای اقتدار (اتوریته) و آزادی از «یوغ».

از دید زانر، کانت فیلسوفی بود، همان‌قدر طالب «صلح جاودان» در سیاست، که در خود فلسفه. از نظر زانر، «به یک معنا سیاست کانت بهترین نمونه‌ی فلسفه‌ورزی اوست»، زیرا مضمون سیاست همان «ساختار اصلی مخفی متافیزیک او - غلبه بر تنازع - است». در نتیجه، سیاست کانت، «الگوی ملموس و عینی متافیزیک اوست».

شاگرد دیگر یاسپرس، هانا آرنت، نیز فلسفه‌ی کانت را سراسر سیاسی درمی‌یافت. آرنت در درس‌گفتارهای فلسفه‌ی سیاسی کانت نه فقط چند

^{۲۰} جلد اول آن با عنوان فرعی «تنازع و وحدت: راه‌هایی به سوی اندیشه‌ی سیاسی کانت» به چاپ رسیده است:

Saner, H. (1967) *Kants Weg vom Krieg zum Frieden, Vol. 1: Widerstreit und Einheit: Wege zu Kants politischen Denken*. Munich: R. Piper Verlag.

ترجمه‌ی انگلیسی کتاب با عنوان *اندیشه‌ی سیاسی کانت: خاستگاه و تحول منتشر شده است*:
Saner, H. (1973) *Kant's Political Thought: Its Origin and Development*. Translated by Ash-
ton, E. B. Chicago University Press.

رساله‌ی معروفِ دهه‌های پایانی عمر کانت، که اندیشیدن نقدی را سراپا سیاسی می‌داند.^{۲۱}

در جستار پیش رو، تنها با گزارشی از درون‌مایه‌ی به‌سوی صلح جاودان رویارو نیستیم بلکه تأویل خاص یاسپرس از ایده‌ی صلح جاودان و شیوه‌ی پردازش فلسفی آن را می‌خوانیم.

یاسپرس از فیلسوفانی بود که، به‌تأسی از کانت، به‌طور جدی درباره‌ی صلح اندیشید، علی‌الخصوص که در زمانه‌ی دو جنگ جهانی اول و دوم می‌زیست و شاهد بزرگ‌ترین فاجعه‌ی تاریخ بشر، یعنی هولوکاست، بود. یاسپرس باور داشت حقیقت آغازگاه بحث درباره‌ی دستیابی به صلح جهانی است. آزادی به حقیقت و به صلح درونی وابسته است. همچنین صلح درونی انسانیت، پشتوانه‌ای برای صلح بیرونی است. از دید یاسپرس هیچ صلح بیرونی‌ای نمی‌تواند بدون صلح درونی انسان به دست آید. صلح، صرفاً از طریق آزادی به دست می‌آید. آزادی نیز صرفاً از طریق حقیقت.^{۲۲}

²¹ Arendt, H. (1982), *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago University Press, lecture 6.

²² برای شرحی از دیدگاه کارل یاسپرس درباره‌ی جنگ و صلح بنگرید به: Gutiérrez Vivanco, F. J. (2019) 'Philosophical Foundations of War and World Peace', *Existenz*, 14(2).

برگردان عنوان اثر کانت: جاودان یا پایدار

عنوان اثر کانت به زبان آلمانی *Zum ewigen Frieden; Ein philosophischer Entwurf* است، و آن را در فارسی می‌توان به به‌سوی صلح جاودان: طرحی فلسفی برگرداند.^{۲۳}

zu در آلمانی، هم به‌معنای «درباره» (در انگلیسی on) است، هم به‌معنای «به‌سوی» (در انگلیسی Toward). برگرداندن عنوان به «در پیرامون/درباره‌ی صلح جاودان» خطا نیست، ولی چندان دقیق به نظر نمی‌رسد. آنچه تابلوی صحن کلیسا - که در آغاز جستار بدان برمی‌خوریم - به ذهن متبادر می‌کند آن است که مردگان را از آنجا «به‌سوی» گورستان/صلح جاودان می‌برند. «به‌سوی» چیزی، به‌معنای فاصله‌داشتن با آن است. در این عنوان، به‌سوی صلح جاودان یعنی اولاً این نوشتار «طرح»ی فلسفی است که با اندیشه و نوشته‌ی پخته و برنامه‌ی عملی فاصله دارد، و ثانیاً فاصله‌ای میان ما و صلح جاودان وجود دارد که این نوشته فقط سلوک و کوششی در «جهت» آن است. بنابراین بهتر است zu را به «به‌سوی» برگردانیم.^{۲۴}

اما نکته‌ی مهم، باقی عنوان است. برخی به‌جای «صلح جاودان» (یا «صلح ابدی»)، «صلح پایدار» را ترجیح داده‌اند. مثلاً نویسنده‌ای با اعتراف به اینکه مراد کانت صلحی است که «تمام‌نشدنی» و جاودان (Eternal) است، معادل

^{۲۳} ادیب سلطانی در پیشگفتار مترجم (کانت، ا. سنجش خرد ناب. ترجمه‌ی ادیب سلطانی، م. تهران: امیرکبیر) عنوان این اثر را به «در پیرامون صلح جاویدان» برمی‌گرداند. (در این کتاب هرجا از نقد عقل محض نقل قول کنیم، از روی این ترجمه به‌همراه اندکی تصرف خواهد بود.)

^{۲۴} محمدرضا نیکفر در مقاله‌ی «کانت و مسئله‌ی صلح پایدار» (نگاه نو) به مضمونی مشابه اشاره کرده است.

«پایدار» را همچنان «مناسب‌تر» می‌داند. یا نویسنده‌ای دیگر، می‌نویسد: «جاودان و ewig هر دو باری دینی دارند چون عمدتاً در متن‌های دین‌خو به کار می‌روند. نوشته‌ی کانت عزیمت‌گاه و رویکردی از هر نظر سکولار دارد. او صلح را در همین جهان جست‌وجو می‌کند و خود انسان‌های زمینی را توانا در برقراری آن می‌داند... او از ترکیب جاافتاده‌ی Ewiger Frieden استفاده می‌کند، (شاید طعنه‌زنانه) اما چون رویکردی سکولار دارد، عنوان کار وی را بهتر است "صلح پایدار" ترجمه کنیم، نه "صلح جاودان" یا "صلح ابدی". با این ترجمه، پیوندی که محتوای اصلی آن گسست است از دست می‌رود.»

مبنای چنین استدلالی روشن نیست. نویسنده اعتراف می‌کند که کانت از ترکیبی جاافتاده با باری دینی، و در نتیجه، طعنه‌آمیز استفاده می‌کند، ولی به‌رغم آن، «پایدار» را، به‌دلیل آنکه مراد کانت صلحی سکولار است، ترجیح می‌دهد. معلوم نیست چرا باید عبارت کانت را تغییر داد، و آن را از بار طعن‌آمیز و آبرونیکاش تهی کرد.

البته که «صلح پایدار» اصطلاحی جاافتاده در علوم سیاسی و زبان سیاسی امروزی به‌طور عام است. این اصطلاح را در برابر Durable/Enduring/Lasting Stable/Permanent Peace به کار می‌بریم.^{۲۵} ولی زمانی که کانت از صلح سخن می‌گفت، چیزی با عنوان «صلح پایدار» هنوز به فرهنگ و دانش سیاسی راه نیافته بود. بنابراین اگر از زبان کانت «صلح پایدار» را به کار ببریم، این شائبه را می‌آفریند که گویی مراد او از صلح پایدار همان چیزی است که امروزه بارها از زبان رسانه‌ها و نیز دانشمندان علوم سیاسی می‌شنویم. با این همه، دلایل

۲۵ نوروزی خیابانی، م. فرهنگ جامع لغات و اصطلاحات سیاسی: انگلیسی-فارسی. تهران: نشر نی، ص ۳۵۲.

مهم‌تری برای ترجیح «جاودان» به جای «پایدار» در عنوان جستار کانت وجود دارد.

در زبان آلمانی، ewig به معنای «ابدی، جاودانی، همیشگی، فناپذیر، ازلی و ابدی» است.^{۲۶} کانت در عنوان این اثر تعبیر der ewige Frieden را به کار می‌برد، یعنی آنچه ما آن را به «صلح جاودان» برمی‌گردانیم. ولی این تعبیری است که درباره‌ی مرگ نیز به کار می‌رود؛ مثلاً in den ewigen Frieden به معنای «به خواب ابدی فرورفتن، آرامش ابدی یافتن» است.^{۲۷}

کانت این جستار را با ذکر «عنوان هجوآمیز» (Satyrische Ueberschrift) بالای یک نقاشی صحن کلیسا آغاز می‌کند که صاحب مهمان‌خانه‌ای هلندی آن را بر سردر مهمان‌خانه‌اش آویخته است. صحن کلیسا (Kirchhof) اشاره به گورستان دارد؛ مردگان را به مرده‌خانه‌ی کلیسا می‌آورند و از آنجا روانه‌ی گورستان می‌کنند. عنوان آن نقاشی همان der ewige Frieden است، یعنی «آرامش ابدی» یا «جاودان».

اینجا مجال سخن در اهمیت این تمثیل یا استعاره نیست؛ غرض تنها تأکید بر آن است که ewigen Frieden تعبیری است با باری مذهبی که کانت آن را به طرز آیرونیک به کار می‌گیرد. بنابراین برگردان عنوان اثر او به «صلح جاودان» (یا «صلح ابدی») به مراد کانت از این تعبیر نزدیک‌تر است و جنبه‌ی فلسفی و آیرونیک کاربرد آن را - که تنها با مطالعه و فهم خود متن آشکار می‌شود - بهتر بیان می‌کند.

^{۲۶} بهزاد، ف. (۱۳۸۱) فرهنگ آلمانی-فارسی. تهران: انتشارات خوارزمی.

^{۲۷} همان. möge er in ewigem Frieden ruhen معادل may he rest in eternal peace است، یعنی «در آرامش جاودان بیارمد».

از آن گذشته، قصد کانت در گزینش این عنوان برای اثر خود، بی‌گمان، تلمیحی به‌عنوان جستارِ جرمیِ بنتام (۱۷۴۷-۱۸۳۲) با این عنوان نیز هست: «A Plan for an Universal and Perpetual Peace»؛ اثری که شش سال پیش از جستار کانت، در سال ۱۷۸۹ به چاپ رسیده است. بنتام در متن این اثر بارها تعبیر Eternal Peace را که در انگلیسی هم باری مذهبی دارد، به کار گرفته است.^{۲۸}

در به‌سوی صلح جاودان، دین حضوری پررنگ دارد. فراموش نکنیم که بخش مهمی از جنگ‌های اروپا، از جمله در قرن هجدهم، نبردهای مذهبی بوده‌اند. دو سال پیش از آن در ۱۷۹۳ کانت دین در درون مرزهای عقل محض را نوشت؛ اثری نقادانه و فلسفی درباره‌ی دین که پل ریکور آن را جستاری مهم در «هرمنوتیک فلسفی دین» می‌خواند. کانت در آن اثر مناقشه‌برانگیزش هم، زبان دینی را به‌نحوی گسترده و گوناگون و بی‌مانند در میان آثارش به کار می‌گیرد.

دین در درون مرزهای عقل محض، از جمله در پی استدلال بر این نکته است که به‌رغم تأکید کانت در نقد قوه‌ی حکم بر ضرورت آن‌جهانی دین افزون بر اخلاق، پیامدهای این‌جهانی اعمال خیر ما نیز اهمیت دارد. بخش سوم کتاب «پیروزی اصل خیر بر اصل شر و برپایی ملکوت/پادشاهی خداوند بر روی زمین» عنوان دارد. او در پایان نتیجه می‌گیرد که «بنابراین چنین است کار اصل خیر... در برپایی نیرو و ملکوت/پادشاهی‌ای برای خود در درون نژاد انسان، در قالب یک جماعت (Community) بر پایه‌ی قوانین فضیلت که پیروزی بر شر را اعلام می‌دارد، و تحت سلطه‌ی آن صلح جاودان

^{۲۸} بنگرید به:

Conway, S. (1989) 'Bentham on Peace and War', *Utilitas*, 1(1), pp. 82-101.

(Ewigen Frieden) را برای جهان تضمین می‌کند.^{۲۹} دو سال بعد و پس از انتشار به‌سوی صلح جاودان بهتر مشخص می‌شود که مراد کانت از بنیان‌نهادن «ملکوت/پادشاهی خداوند بر روی زمین» چیست و این چگونه تنها راه رسیدن به صلح ابدی را تضمین می‌کند.

با این همه، افزودن صفت «جاودان» به «صلح» ممکن است در نظر اول چنین وانماید که گویی کانت از صلح در جهان آخرت سخن می‌گوید و چون صلح در این جهان تحقق‌یافتنی نیست، آن را به حیات جاویدان حواله داده است؛ به اصطلاح سنت آگوستین، صلح جاودان (Aeterna pax). یا ممکن است از آن، صلح اپیکوری به ذهن متبادر شود که با کناره‌گیری از سیاست و پرداختن به درون حاصل می‌شود؛ آرامش روحی (Ataraxia). در هر دو صورت کسی که چنین تصویری پیدا کند، این اثر را به خیال خود غیرسیاسی خواهد پنداشت.^{۳۰} این کار کانت نیز می‌تواند نه سهوی که ترفندی عمدی به شمار آید که وی در کار آورده تا ممیزان و بدخواهان را بفریبد و توهم غیرسیاسی بودن این اثر را در ذهن بیم‌زده و بیمار آنان بیافریند.

همان‌گونه که می‌بینیم، تعبیر «صلح جاودان» در سیاقی کاملاً دینی به کار رفته است، نه در پس‌زمینه‌ی علوم سیاسی و روابط بین‌الملل امروزی که در آن از «صلح پایدار» سخن می‌گوییم.

²⁹ Kant, I. 'Religion within the boundaries of mere reason' in *Religion and Rational Theology*. Cambridge University Press (1996), 6:124.

³⁰ Höffe, O. Einleitung: Immanuel Kant, 'Einleitung: Der Friede ein vernachlässigtes Ideal' in *Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden*, hrsg. von Otfried Höffe, p. 6.

نکته‌ی سوم، عنوان فرعی اثر است: «طرحی فلسفی». در اینجا «طرح» (Entwurf/Projection) را باید به معنای خاص کانتی کلمه فهمید. کانت در پیش‌گفتار ویراست دوم نقد عقل محض، پس از یادکرد آزمایش‌های گاليله و دیگر دانشمندان، می‌نویسد: «برای پژوهندگان طبیعی مکاشفه‌ای پرفروغ حاصل گشت. ایشان دریافتند که عقل فقط آن چیزی را می‌بیند که خود بر طبق طرح خود خلق می‌کند. ایشان دریافتند که عقل باید با اصل‌های داوری‌های خود، بر طبق قانون‌های ثابت، پیش رود و طبیعت را ملزم سازد که به پرسش‌های او پاسخ گوید، نه اینکه بگذارد فقط به وسیله‌ی طبیعت به این سو و آن سو کشیده شود، زیرا در غیر این صورت، مشاهده‌های تصادفی که بر طبق هیچ نقشه‌ی از پیش طرح‌شده‌ای انجام نگرفته‌اند، به هیچ روی در یک قانون ضروری به یکدیگر نمی‌پیوندند؛ و با این همه، این قانون، همان چیزی است که عقل می‌جوید و بدان نیاز دارد. عقل باید اصل‌های خود را که فقط پدیدارهایی که با آن تطابق داشته باشند می‌توانند اعتبار قانون بیابند، در یک دست داشته باشد و آزمایش را که عقل بر پایه‌ی همان اصل‌ها براندیشیده است، در دست دیگر، و بدین ترتیب به سوی طبیعت رود... و بدین سان حتی فیزیک انقلاب خجسته در شیوه‌ی اندیشه‌ی خود را منحصراً مرهون این اندیشه است که فیزیک باید بر طبق آنچه عقل خود در طبیعت نهاده است، آن چیزی را در طبیعت بجوید... که باید آن چیز را از طبیعت بیاموزد؛ چیزی که درباره‌ی آن عقل از خود هیچ نمی‌تواند فراگیرد» (Bxii/Bxiv). یعنی جهان در آغاز تاریک و آشوب است، این عقل است که با فراافکندن اصول و مفاهیم خود آن را آشکار و بسامان می‌کند. دانش در آغاز از بیرون به ما داده نمی‌شود. ذهن باید چهارچوبی را بر آن فرافکند تا جهان روشن و راه‌گشوده گردد. فهم (Verstehen) ساختار فراافکنی را دارد. این مفهوم «درانداختِ طرح»، سپس، به یکی از مفاهیم فلسفه‌ی

هایدگر بدل می‌شود. هایدگر در کانت و مسئله‌ی متافیزیک، به تفصیل، به این موضوع از دید کانت و خودش پرداخته است. هایدگر در شرح همان قطعه‌ای که بالا از نقد عقل محض نقل شد، می‌نویسد: «اولاً طرح از پیش در افکنده شده‌ی یک طبیعت به نحو کلی، پیشاپیش قوام هستی موجودات را تعیین می‌کند، همه‌ی پرسش‌هایی که پژوهش می‌شوند باید بتوانند به آن وفادار شوند.»³¹ کانت در پیش‌گفتار ویراست نخست می‌گوید او طرح یک متافیزیک را در نقد عقل محض به دست داده است و در نتیجه کار عمده انجام شده و حالا حتی شاگردان و دوستان او هم می‌توانند آن را بنویسند: «ممکن است برای خواننده خالی از لطف و جذبه نباشد تا کوشش‌های خود را با زحمت مؤلف تلفیق کند، اگر در نظر داشته باشد که بر طبق طرحی که در اینجا پیش نهاده شده، کاری بزرگ و مهم را به شیوه‌ای کامل و دائمی به انجام رساند. اینک متافیزیک بر طبق مفهوم‌هایی که ما در اینجا درباره‌ی آن عرضه خواهیم داشت، یگانه دانشی است که در واقع می‌تواند این گونه ساخت‌اش را در زمانی کوتاه با تلاشی اندک ولی متحد تعهد کند، چنان‌که چیزی برای آیندگان بازماند... این اثر چیزی نیست مگر سیاهه‌ی همه‌ی دارایی‌های ما

³¹ Heidegger, M. (1973) *Kant and the Problem of Metaphysics*. fifth edition. Enlarged: Indiana University Press, p. 7.

برای بحثی درباره‌ی مفهوم «طرح» نزد کانت و هایدگر بنگرید به:

Bagchee, J. (2013) 'The End of Entwurf and the Beginning of Gelassenheit' in *The Forty-Seventh Annual Meeting of the Heidegger*.

برای مقایسه میان کاربرد «طرح» در دوره‌ی پیشانقدی و پسانقدی کانت بنگرید به:

Boer, K. D. (2020) 'Kant's Projected System of Pure Reason', in *Kant's Reform of Metaphysics: The Critique of Pure Reason Reconsidered*. Cambridge University Press, pp. 212-254.

Rauer, C. (2016) 'Kant's Philosophy of Projection: The Camera Oscura of the Inaugural Dissertation' in McHrath, S. J. and Carew, J. (eds.) *Rethinking German Idealism*, New York: Palgrave, pp. 21-50.

که از عقل محض به دست آمده است و سیستماتیک آراسته شده است.»
 (Axix/Axx) به‌واقع، کانت در به‌سوی صلح جاودان همان کاری را می‌کند که در نقد عقل محض: طرح اصلی را به دست می‌دهد. کانت در پیش درآمدی بر هرگونه متافیزیک که بخواهد در آینده خود را به‌مثابه‌ی علم عرضه کند، تصریح می‌کند که طرح انداخت، بخش مشکل کار است.^{۳۲} به‌عبارت دیگر، به‌سوی صلح جاودان طرحی فلسفی است، نه دورنما یا برنامه یا چهارچوبی مقدماتی برای اجرا. به زبان خودِ کانت این ایده‌ای فلسفی در قالب یک پیمان است که به «ماهیتِ حقوقیِ استعلاییِ صلح» اشاره دارد، نکته‌های مهمی است در «اندیشیدن درباره‌ی واقعیت ممکن از اصول استعلایی پیشینی».^{۳۳}

با این دید، اهمیت عنوان فرعی «طرحی فلسفی» آشکار می‌شود: صلح چیزی در خارج نیست که بتوان بدان دست یافت؛ صلح در ذهن ماست و تا در ذهن ما نباشد، در خارج رخ نخواهد داد. صلح‌خواهی، آرمان‌شهراندیشی نیست، بلکه تحقق صلح به نوع طرحی که ما درمی‌افکنیم، پیوند دارد. این طرح فلسفی چهارچوبی برای اندیشیدن درباره‌ی صلح به دست می‌دهد. بدون درانداختِ یک طرح، اساساً نمی‌تواند به صلح اندیشید؛ چه رسد به آنکه در بیرون بدان هستی ببخشیم. درانداختِ یک طرح صلح، گام نخست عملی کردنِ آن و ازاین‌رو خودکنشی سیاسی است. در اینجا مرز میان نظر و عمل رنگ می‌بازد.

^{۳۲} «این کار مشکلی است و خواننده‌ای می‌خواهد مصمم به اینکه به تدریج در نظامی که فقط بر عقل مبتنی است غور کند، نظامی که در آن سعی بر آن بوده است که شناسایی بی‌استعانت از امری دیگر از بذر اولیه‌ی خود آن بروید و نمو کند.»

کانت، ا. (۱۳۶۶) تمهیدات، ترجمه‌ی حداد عادل، غ. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ص ۱۰۹.

³³ Saner, H. *Die negativen Bedingungen des Friedens*. p. 45.

سبک یاسپرس

روش یاسپرس تفسیر متن با متن است، یعنی برای شرح مراد کانت در به‌سوی صلح جاودان، به نوشته‌های دیگر او استناد می‌نماید، و در اغلب موارد عیناً از آنها نقل قول مستقیم می‌کند. اما هیچ‌جا به مشخصات کتاب‌شناختی نوشته‌ها ارجاع نمی‌دهد، و از عنوان منابع و شماره‌ی صفحات آنها یاد نمی‌کند. آنچه جالب است انبوه نقل قول‌های مستقیم است که یاسپرس به‌طور سیستماتیک آنها را برای شرح آرا و آثار هر فیلسوفی به کار می‌گیرد. برخلاف خود کانت، سبک یاسپرس پرهیزِ حداکثری از پانویست است. بنابراین پانویست‌ها، همه، از مترجم‌اند. یاسپرس، در پایان نوشتار خود، خوانندگان را به فصل «کانت» از کتاب فیلسوفان بزرگ ارجاع می‌دهد. از این‌رو، برای فهم بهتر متن و درک عمیق‌تری از برداشت یاسپرس از دیدگاه کانت در به‌سوی صلح جاودان، بخش «جنگ و صلح» این فصل را نیز ترجمه کرده، و پیش از متن جستار-به‌مثابه‌ی درآمدی بر آن - قرار داده‌ام.^{۳۴}

نشر کارل یاسپرس را در بسیاری جاها روان، خوش‌خوان و شیوا نمی‌یابیم. او زبانی بیشتر دانشگاهی و آموزشی به کار می‌گیرد و از این‌رو، گاهی خشک به نظر می‌رسد، و گاه به پیچیدگی می‌گراید. برای آنکه خواننده را در فهم بهتر مراد یاسپرس و کانت یاری کنم، پانویست‌هایی به متن‌های ترجمه افزوده‌ام. در این پانویست‌ها کوشیده‌ام، به‌جای تعریف و تفسیر از جانب خود، بیشتر به متون کانت ارجاع دهم، ولو آنکه گاهی ارجاعاتی، طولانی از کار درآمده‌اند.

^{۳۴} من این پاره را از روی ترجمه‌ی انگلیسی بخش «کانت» به ویراستاری هانا آرنت برگردانده‌ام:

Jaspers, K. (1968) *The Great Philosophers*, Vol. I. Edited by Arendt, H. New York: Harcourt, Brace & World Inc, pp. 341-345.

باید خاطر نشان کرد که در نقل قول‌ها از کانت، هر جا مرجعی ذکر نشده، برگردان آن از مترجم است. اما در مورد نقل قول‌ها از نقد عقل محض، همه از سنجش خرد ناب، ترجمه‌ی میرشمس‌الدین ادیب سلطانی است که بیشتر دخل و تصرف‌هایی در آنها صورت گرفته است. نقل قول‌ها از نقد قوه‌ی حکم از ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان است.

سرانجام، از گردانندگان مجله‌ی اینترنتی آسوسپاسگزارم که پیشنهاد من را برای چاپ اثر حاضر در قالب کتابی الکترونیک پذیرفتند.

مهدی خلجی

واشنگتن دی. سی. شهریورماه ۱۴۰۰ خورشیدی

جنگ و صلح از دید کانت

جنگ عظیم‌ترین شرّهاست. از نظر مادی: ویرانی، خسارت اقتصادی ناشی از افزایش مدام تسلیحات در زمان صلح و سنگینی بار استقراض پس از جنگ. از نظر اخلاقی: «فساد اخلاقیات»، «نابودی هر آنچه خیر است»، «بزرگ‌ترین مانع اخلاق». آزادی خود آسیب می‌بیند. با نگرانی از خطر بیرونی، توقعات آزادی‌ستیزانه توجیه می‌شوند. دولت «دیگر پول ندارد به معلمان لایق پرداخت کند چون همه چیز به جنگ اختصاص داده شده است».

ولی کانت چیزی یکسره متفاوت هم می‌گوید که به نظر با آنچه در بالا آمد، ناسازگار است. از ایستار فراخ تاریخی، او در جنگ غایتی طبیعی می‌یابد. «جنگ با آنکه شرّی عظیم است، همچنین انگیزه‌ای است که آدمیان را وامی‌دارد تا وضع طبیعی خام را با دولت مدنی جایگزین کنند.» و این حتی امروزه نیز صادق است: «در عرصه‌ی فرهنگ که نوع انسان همچنان در آن قرار

دارد، جنگ ابزار اجتناب‌ناپذیر پیشرفت است و تنها زمانی که فرهنگ به کمال رسید (خدا می‌داند کی!) صلحی جاودان برای ما مفید یا ممکن خواهد شد.»
 تقابل نیروها وجود دارد تا «هستی بی‌ارزش محض» و نیز «تجمل فرومایه» را ویران کند، زیرا آنها بر بنیان‌های کاذبی ایستاده‌اند. جایی که آزادی قانونی، به‌واقع، بر بنیان اخلاق استوار نیست، جنگ ضعف‌ها را آشکار می‌کند. جامعه میوه‌ی کنش‌ها و شیوه‌ی زندگی خود را می‌چیند. اگر جامعه نخواهد تسلیم شود، باید معنای وضع فاجعه‌آمیز خود را دریابد، بگذارد ضرورت او را به ایده‌ی وظیفه‌اش سوق دهد، و بدین‌گونه به‌سوی آزادی اخلاقی پیش رود.

پس از این براهین، اگر خواننده جملاتی را که از «نقد قوه‌ی حاکمه‌ی زیبایی‌شناختی»^۱ در پی می‌آید، در نظر آورد، ممکن است تصور کند تنها یک گام تا ستایش جنگ یا چیزی بدتر از آن در پیش دارد:

«آن چیست که حتی برای وحشی نیز موضوع بزرگ‌ترین ستایش است؟ مردی که وحشت نمی‌کند، نمی‌ترسد و بنابراین به خطر تسلیم نمی‌شود، بلکه با قصد کامل و با قدرت به مصاف آن می‌رود. حتی در متمدن‌ترین کشورها نیز این احترام ویژه به مرد جنگاور باقی است، گرچه فقط با این تفاوت که باید تمام فضایل مسالمت‌آمیز [نظیر] ملائمت، هم‌دردی و حتی مواظبت از شخص خود را نیز بروز دهد، زیرا حتی به‌وسیله‌ی همین‌هاست که تسلیم‌ناپذیری ذهن او به خطر شناخته می‌شود. می‌توانیم هر قدر بخواهیم در باب اینکه در مقایسه‌ی میان مرد سیاست و مرد جنگ کدام یک در خور

^۱ بخش نخست کتاب نقد قوه‌ی حکم

احترام بیشتر است، مجادله کنیم، اما حکم زیباشناختی به سود دومی رأی می‌دهد. خود جنگ، وقتی با نظم و احترامی مقدس به حقوق شهروندان هدایت شود، چیزی والا در خود دارد، و منش مردمانی را والاتر می‌کند که جنگ را بدین شیوه هدایت می‌کنند؛ به همان نسبت که خطراتی که در معرض آن قرار می‌گیرند و با شجاعت در برابر آن رفتار می‌کنند، بیشتر باشد. برعکس، یک صلح طولانی عموماً اسباب غلبه‌ی روحیه‌ی سوداگرانه، و همراه با آن، خودپرستی زبونانه، بزدلی و نرم‌خویی می‌شود، و منش مردمان را به خواری می‌کشاند.^۲

در نتیجه، جنگ، می‌تواند فرصتی پیش‌گذارنده که منش انسان به ورای موقعیت زندگی او تعالی یابد. ولی این جنگ نیست که چنین الایشی را می‌آفریند. کانت زندگی سرباز را فی‌نفسه بزرگ نمی‌انگارد؛ او بسی دور از جنگ‌طلبی است که برای وی جنگ جاذبه‌ای جادویی دارد، و برترین غایت آدمی را در مرگ سرباز، و قهرمانی را در قدرت، به‌خودی‌خود، می‌بیند. کانت می‌گوید: «باید از احترام بالا به نظریه‌ی نظامی و تلقی آن به‌مثابه‌ی عاملی حیاتی در تاریخ دست بکشیم، مگر جایی که به‌گونه‌ای موجب پیشرفت بیشتر نوع انسان شده است.» در نظر کانت، هنر جنگاوری سزار هیچ کمکی به پیشرفت انسان نکرد. «سزار شهریاری خطااندیش بود، نه چون قدرت را به دست گرفت، بلکه چون وقتی قدرت را در دست داشت، خود را تابع جمهوری^۳ نکرد، [یعنی حکومتی که] نظم عقلانی بر آن حاکم است.»

^۲ نقد قوه‌ی حکم، صص ۱۸۱-۱۸۲.

جنگ اگر بخشی از غایت طبیعی (مشیت الهی) است، و اگر ما هنوز به درجه‌ای از شکوفایی اخلاقی نرسیده‌ایم که جنگ را ناممکن و غیرضروری کنیم، آیا نباید آن را به منزله‌ی وسیله‌ای برای پیشبرد غایت طبیعی، به سان یک کل، بخواهیم؟ همه‌ی تفکر کانت مسیر معکوس را در پیش می‌گیرد. به سوی صلح جاودان، به مثابه‌ی اصلی تنظیمی^۴ است که وظیفه‌ی ماست تا در کنش

^۴ «اصل تنظیمی» (Regulative Principle) از اصطلاحات کلیدی کانت است که گاهی از آن به «کاربرد تنظیمی» یک اصل، و گاه «ایده‌ی تنظیمی» یا «مفهوم تنظیم» یاد می‌کند. اصل‌های تنظیمی «اصول راهنمای اندیشه هستند که از علاقه‌ی ما به کمال ممکن شناخت یک ابژه نشئت می‌گیرد. اصول تقویمی (Constitutive Principle) تعیین‌کننده‌ی شیوه‌ای هستند که چیزها باید باشند و از بینش درباره‌ی طبیعت سرچشمه می‌گیرد.» تمایز میان اصل تنظیمی و اصل تقویمی نخست در نقد عقل محض طرح می‌شود تا تفاوت میان قوه‌ی عقل و قوه‌ی فهم را نشان دهد. فهم – به همراه مفاهیم محض و مقوله‌های خود – قوام‌بخش یا سازنده‌ی امکان تجربه است. همه‌ی تجربه‌ها باید با مفاهیم و اصول فهم انطباق داشته باشند، مفاهیم و مقولاتی که ضرورتاً در تجربه تحقق پیدا کرده است؛ تجربه ضرورتاً حاوی گوهرها، پیوندهای علی، و مانند آن است. اما قوه‌ی عقل، در ارتباط با تجربه، تنها تنظیمی است. گرچه عقل نیز نقش اجتناب‌ناپذیری در تجربه بازی می‌کند، مفاهیم مخصوص آن – که «ایده‌های عقل» نامیده می‌شوند، مانند ایده‌ی خدا، یا ایده‌ی جهان به مثابه‌ی تمامیتی کامل – نمی‌تواند به هیچ روی در تجربه تحقق یابد. در عین حال، ایده‌های عقل، کارکرد خود را در راهنمایی تحقیق تجربی به ابژه‌هایی دارند که در تجربه می‌تواند داده شود: «در اینجا فرق بزرگی است میان اینکه چیزی به عقل چونان ابژه‌ای مطلق داده شود، یا اینکه فقط چونان ابژه در ایده. در مورد نخست کار مفهوم‌های من آن خواهد بود که ابژه را تعیین کنند. در مورد دوم این فقط یک شاکله است که مستقیماً هیچ ابژه و حتی هیچ ابژه‌ی فرضی مطابق آن داده نمی‌شود. بلکه فقط به این کار می‌خورد که ابژه‌های دیگر را به میانجی رابطه با ایده، در وحدت سیستمیک آنها متصور دارد؛ یعنی در نتیجه آنها را غیرمستقیم متصور می‌دارد» (نقد عقل محض، A670/B698). کانت با این تمایز می‌کوشد که تضاد میان عقل با خود را همان‌طور که در آنتی‌نومی‌ها جلوه می‌کند از میان ببرد.

به عبارت دیگر، «اصل تنظیمی» به معنای قاعده‌ی سوپژکتیو یا اصل راهنما (Maxim) بی‌است که راه ضروری درک ابژه‌ها را تجویز می‌کند تا با توجه به طبیعت قوای شناختی ما، به بهترین صورت شناخت ما را متحد کند و بسط دهد. اصل تنظیمی، در برابر اصل تقویمی، از خود ابژه‌ها به جای تأمل صرف توانایی‌های سوپژکتیو ما یا «چشم‌انداز انسانی» اعتبار دارد. مثلاً اصول دینامیک فهم، ایده‌های عقل محض، از جمله ایده‌های استعلایی روح، جهان – کلیت، و خدا و نیز وحدت سیستمیک طبیعت و ایده‌ی آزادی و جهانی معقول، همه از اصول

سیاسی و در همه‌ی هستی اخلاقی، چه خصوصی چه عمومی، از آن پیروی کنیم. تنها کسی می‌تواند کانت را به توجیه جنگ متهم کند که بپسندارد مراد او از ساخت‌های نظرورزه در ارتباط با غایت طبیعی، بنیان‌های برنامه‌ریزی انسانی است. ولی هرچند انسان در ارتباط با طرح‌های مشیت الهی گمان‌پردازی کند، دیدگاه او نمی‌تواند منظر مشیت الهی باشد. او می‌تواند نه به‌مثابه‌ی عامل مشیت الهی، که تنها به‌منزله‌ی یک انسان عمل کند.

این وظیفه‌ی عقلانی ماست که ایده‌ی صلح جاودان را پی بگیریم. «عقل

تنظیمی هستند. کانت این تمایز را در نقد عقل محض و در اشاره به اصول دینامیک فهم و تقابل آن با اصول ریاضی شرح می‌دهد. او اصول ریاضی را تقویمی می‌خواند چون آنها مربوط به چگونگی پیدایش یا ساخت نهادها و ادراک‌ها در ذهن انسانی‌اند. در عوض، اصول دینامیک مربوط به این هستند که چگونه ما این نهادها و ادراکات را به یکدیگر پیوند می‌زنیم تا آنها را به‌مثابه‌ی ارجاع به ابژه‌های موجودی که به‌مثابه‌ی ساخته‌شده در نمی‌یابیم، به هم پیوند زند «بنابراین یک قیاس تجربه فقط قاعده‌ای خواهد بود که بر طبق آن، از دریافت‌های حسی می‌بایستی گونه‌ای یگانگی تجربه ناشی شود (نه مانند خود دریافت حسی چونان شهود تجربی عموماً). نقد عقل محض A180 (سنجش خرد ناب، ص ۲۸۰). در این باره بنگرید به: Wuerth, J. *The Cambridge Kant Lexicon*. pp. 384-385.

کانت در نقد عقل محض درباره‌ی «ایده‌ی تنظیمی» می‌نویسد: «ایده نمی‌تواند... به‌معنای چیزی جز شاکله‌ی یک مفهوم تنظیمی باشد (B712). «ایده به‌عنوان "کانونی تصور شده"، و به‌عنوان "وحدتی صرفاً فراقنی شده" مطرح می‌شود، بی‌آنکه ادعای شناختی عینی و واقعی داشته باشد، آن‌هم بر اساس این "اصل" منطقی و ضروری شناخت علمی که باید بالاترین میزان وحدت را در کنار بیشترین امکان‌های تعمیم فراهم کرد.» درباره‌ی ایده‌ی تنظیمی بنگرید به:

ریتر، ی. گروندر، ک. و گابریل، گ. (۱۳۹۱) فرهنگ‌نامه‌ی تاریخی مفاهیم فلسفه. سرویراستار حسینی بهشتی، م. تهران: انتشارات سمت، صص ۳۶۷-۳۶۹.

Friedman, M. (1991) 'Regulative and Constitutive', *The Southern Journal of Philosophy*. XXX, Supplement.

5 speculative construction

۶ «صلح جاودان»، مانند خدا و جهان، یک «ایده» است. ایده از مصطلحات مهم کانتی است که به‌خوبی در نقد عقل محض تعریف و توضیح شده است. کانت، ایده را به آن تصوّر برآمده از عقل می‌گوید که از تجربه گرفته نشده، و در جهان

به‌طور مطلق جنگ را به‌مثابه‌ی رویه‌ای مشروع (Legal) محکوم می‌کند.» پرسش

خارج هم ما بازاء عینی ندارد. مثلاً جهان یک ایده است. چیزها، اعیان یا ابژه‌ها همه در جهان‌اند، ولی جهان، خود، به چیز، عین یا ابژه‌ای دلالت نمی‌کند. ارزش ایده‌ها به نقش آنها در سامان‌بخشی و جهت‌دهی به مفاهیم است، بدون آنکه توانایی سازندگی و بنیان‌گذاری داشته باشند: کانت در نقد عقل محض می‌نویسد:

«مفهوم محض تا آنجا که خاستگاه‌اش منحصرأ در فهم باشد (یعنی نه در انگاره‌ی محض حساسیت)، پنداره (notion) نامیده می‌شود. یک مفهوم متشکل از پنداره‌ها که از امکان تجربه فراتر رود عبارت است از ایده، یعنی مفهوم عقل (B377).» مراد من از ایده یک مفهوم ضروری عقل است که هیچ ابژه‌ای متناظر با آن در حس‌ها داده نتواند شد. بنابراین، مفهوم‌های ناب عقل ما که اکنون بررسی می‌شوند ایده‌های استعلایی‌اند. اینان مفهوم‌های عقل محض‌اند، از بهر آنکه اینان هرگونه شناخت تجربی را همچون تعیین‌شده به‌وسیله‌ی تمامیت مطلق شرط‌ها می‌نگرند. اینان دل‌خواهانه ساخته‌وپرداخته نشده‌اند، بلکه به‌وسیله‌ی خود طبیعت عقل داده شده‌اند، و ازاین‌رو، ضرورتاً به تمامی حیطه‌ی کاربرد فهم مربوط می‌گردند. سرانجام، اینان استعلایی‌اند و از مرز هرگونه تجربه فراتر می‌روند، چنان‌که هیچ‌گاه در تجربه ابژه‌ای یافته نتواند شد که برای ایده‌ی استعلایی مکفی باشد. هنگامی که انسان از ایده سخن می‌گوید، از نظر ابژکتیو (چونان ابژه‌ی فهم محض) اطلاعی زیاد به دست می‌دهد ولی از نظر سوژکتیو (یعنی در رابطه با بودش آن تحت شرط‌های تجربی) سخت اندک اطلاع می‌دهد، دقیقاً به این دلیل که ایده همچون مفهوم یک پیشینه‌ی هرگز نمی‌تواند به‌طور ملموس مطابقاً داده شود. اکنون، چون امر اخیر در واقع کل هدف کاربرد صرفاً نظورزانه‌ی عقل را تشکیل می‌دهد، و چون دراین‌باره، نزدیک‌شدن به یک مفهوم که با این‌همه در عمل هرگز یافته نخواهد شد، بدان معناست که گویی مفهوم به‌کلی سقط شود، پس در مورد چنین مفهومی می‌توان گفت که او فقط یک ایده است... همانا این ایده، شرط ناگزیر هرگونه کاربرد عملی عقل است. تحقق عملی ایده همواره محدود است و ناقص، ولی تحت مرزهای تعیین‌ناپذیر و بنابراین، همواره، تحت نفوذ مفهوم یک کمال مطلق قرار دارد. بر طبق آن ایده‌ی عملی سخت پرتنم است و در رابطه با کنش‌های واقعی به‌سانی پرهیزناپذیر ضروری است. در ایده‌ی عملی، عقل محض، حتی دارای علیت است، چنان‌که واقعاً آنچه را که مفهوم او در خود می‌گنجاند تولید می‌کند... هرچند درباره‌ی مفهوم‌های استعلایی عقل می‌بایستی بگوییم که آنان فقط ایده‌اند، با این‌همه، هرگز زاید و باطل نمی‌شماریم‌شان. زیرا درست است که به‌وسیله‌ی مفهوم‌های استعلایی عقل هیچ ابژه تعیین نتواند شد، با این‌همه آنان می‌توانند در پایه، و بدون اینکه ملاحظه شوند چونان قانونی برای کاربرد گسترده و هماهنگ فهم عمل کنند، قانونی که گرچه فهم را قادر نمی‌سازد تا هیچ ابژه‌ای را بیشتر از آن بشناسد که او خود بر طبق مفهوم‌های خویش برمی‌شناسد، ولی با این حال در این شناخت بهتر و وسیع‌تر هدایت می‌شود (A237/B386).

این است که «فارغ از اینکه صلح جاودان یک واقعیت است یا خیالی واهی، ما باید به گونه‌ای عمل کنیم که گویی یک واقعیت است»، و در جهت بهترین نظمی که می‌تواند پدید آید، بکوشیم تا بر جنگ ویرانگر نقطه‌ی پایان بگذاریم. ساخت‌های نظروزرِ غایتِ طبیعی یا مشیت الهی در خدمت توضیح شرایط اجتناب‌ناپذیر صلح‌اند. کانت نشان می‌دهد که این شرایط انعطاف‌ناپذیرند. اگر تحقق نیابند، جنگ یک قطعیت است. و اگر جنگ قطعی است، بینش نظروزر تنها به خاطر انسان‌ها می‌آورد که شاید وحشت جنگ بخشی از طرح مشیت الهی است. این از جد و جهد اخلاقی برای خلق شرایطی که در آن جنگ ناممکن شود نمی‌کاهد. جنگ صرفاً باید ملغی شود. ما می‌توانیم خصلت انسان را به نحوی تغییر دهیم که جنگ ناممکن شود. کانت دو رشته‌فکر از ایده‌ی صلح جاودان را پیش می‌برد:

(۱) غایت طبیعی متضمن نیازی است که تحقق آن را الزامی می‌کند. همان‌طور که نبرد همه علیه همه، انسان‌ها را واداشت تا جامعه‌ای مدنی^۷ تشکیل

^۷ «جامعه‌ی مدنی» در اینجا به معنای جامعه‌ی سیاسی در برابر جامعه‌ی طبیعی است. از نظر کانت، آن تشکیلاتی «از روابط متقابل انسان‌هاست که در آن قدرت قانونی در یک کل که ما آن را یک جامعه‌ی مدنی می‌نامیم، از سوءاستفاده‌ی آزادی‌های متنازع‌جولوگیری می‌کند؛ فقط آنجاست که حداکثر رشد استعدادهاى طبیعی تحقق می‌یابد. اما لازمه‌ی آنها - البته اگر انسان‌ها از هوش کافی برای یافتن‌اش و درایت کافی برای اطاعت ارادی از اجبارش برخوردار باشند - یک کل «جهان‌وطن»، یعنی نظامی از همه‌ی کشورهاست که در معرض خطر صدمات متقابل یکدیگرند. در فقدان این [نظام] و در اثر موانعی که جاه‌طلبی، سلطه‌طلبی، و ثروت‌طلبی به‌ویژه کسانی که زمام قدرت را در دست دارند، در مقابل امکان چنین طرحی ایجاد می‌کند، «جنگ» اجتناب‌ناپذیر است.» نقد قوه‌ی حکم، ص ۴۱۰، قطعه‌ی ۸۳. همان‌طور که می‌بینیم در اینجا، کانت، سال‌ها پیش از انتشار به‌سوی صلح جاودان بر نهاده‌ی اصلی آن را بیان کرده است: «گرچه جنگ یک کوشش ناخواسته‌ی انسان‌ها (ناشی از هیجان‌ات لجام‌گسیخته‌ی آنها) است، مع‌هذا [شاید] یک کوشش عمیقاً پنهان و عمدی خرد اعلا، اگر نه برای استقرار، لاقلاً برای تدارک هماهنگی میان تبعیت کشورها از قانون و آزادی‌شان، و بدین ترتیب

دهند، همچنین تهدید مدام جنگ‌های واقعی باید دولت‌ها را به تشویش و اضطراب مشابهی وادارد. گامی که با انسان‌های آزاد و غیرمنضبط برداشته می‌شود باید با دولت‌های آزاد غیرمنضبط تکرار شود.

(۲) ولی از سوی دیگر، کانت می‌بیند که غایت طبیعی، نه به‌طور خودبه‌خود، که از طریق آزادی انسان عمل می‌کند. شرایط صلح باید برای تمام شهروندان روشن باشد. او در کتاب خود، به‌سوی صلح جاودان، این شرایط را با جدیتی که گاهی شکل رندی و طربناکی می‌گیرد، صورت‌بندی می‌کند و آنها را در قالب معاهده‌های صلح روزگار خود به‌طور موجز برمی‌شمرد؛ معاهده‌هایی متشکل از «موادّ مقدماتی»، «موادّ قطعی» و «ماده‌ی سرّی».

در میان موادّ قطعی یک ماده‌ی حیاتی است: «نظم مدنی در هر دولتی باید جمهوری باشد.» کانت روابط میان نظم اجتماعی و رفتار در زمینه‌ی امور خارجی را درمی‌یابد. شرایط ضروری برای اراده‌ای واقعی به صلح تنها در دولتی ممکن است که ویژگی آن آزادی قانونی است.

آیا از این نتیجه می‌شود که نظام سیاسی جمهوری باید بر همه‌ی مردم به‌زور تحمیل شود؟ یک ماده‌ی می‌گوید: «هیچ دولتی حق مداخله در نظام سیاسی و حکومت دولتی دیگر ندارد.» زیرا قانون بین‌الملل تنها بر پایه‌ی فدراسیونی از

وحدت نظامی اخلاقاً مستقر یافته از این کشورهاست؛ و علی‌رغم مصایب وحشتناکی که جنگ برای نوع بشر به همراه دارد و مصایب شاید بزرگ‌تری که تدارک بی‌وقفه‌اش در زمان صلح به آدمیان تحمیل می‌کند، باز هم علی‌رغم اینکه امید به حکومتی صلح‌آمیز با مردمانی سعادت‌مند همواره دورتر می‌شود) محرک دیگری است، برای اینکه همه‌ی استعدادهایی که در خدمت فرهنگ قرار می‌گیرند به اعلی‌درجه‌ی ممکن رشد کنند.» همان. صص. ۴۱۰-۴۱۱. یاسپرس پیش‌تر در همین بخش «کانت» از کتاب فیلسوفان بزرگ مفهوم جامعه‌ی مدنی را توضیح می‌دهد:

دولت‌های آزاد استوار است. ولی این فقط در مورد دولت‌هایی صادق است که پیش از این ساخت مدنی دارند؛ ساختی که به‌تنهایی امنیت لازم را فراهم می‌کند. یک دولت، بدون نظام سیاسی مدنی (جمهوری)، تهدیدی برای دولت‌های دیگر است (همان‌طور که یک فرد در وضع طبیعی دیگر افراد را تهدید می‌کند). ولی صرف حضور آن در کنار ما، ما را، با غیرقانونی بودن شرایط خود، تهدید می‌کند.

صلح جهانی تنها می‌تواند با سیستم قانونی‌ای تضمین یابد که همه‌ی دولت‌ها را به هم می‌پیوندد، و پشتوانه‌ی آن قدرتی است که تضمینی برای مراعات قانون (پیمان‌ها) از راه امکان اجبار است. کانت می‌داند که صلح جاودان یک «ایده» است. ما نمی‌توانیم بگوییم آیا او باور داشت ایده هرگز می‌تواند به‌طور کامل تحقق یابد یا نه، ولی کاملاً روشن است که او باور داشت «رویکرد به ایده» کاملاً ممکن و وظیفه‌ی انسان عاقل است. او دشواری‌های گسترده‌ای را بررسی می‌کند، و پیشنهادهایی می‌دهد که نمی‌تواند ادعای اعتباری مطلق داشته باشد.

تا زمانی که مرجعی عالی برای اجرای قانون بین‌الملل نباشد، ارزش این قانون تردیدآمیز است. در قانون بین‌الملل جایی برای «حق به پاکردن جنگ» وجود ندارد. اگر ملتی بگوید «اجازه دهید تا جنگی میان ما نباشد، زیرا ما خود قوه‌ی قضائیه، مجریه و مقننه‌ی عالی را تعیین می‌کنیم که هر مناقشه‌ای میان ما را به‌نحو مسالمت‌آمیزی فیصله بخشند»، این قابل درک است. ولی اگر همان دولت بگوید «اجازه دهید جنگی میان من و دیگر دولت‌ها نباشد، گرچه من هیچ قوه‌ی قانون‌گذاری عالی را برای تضمین حقوق خود و دیگر دولت‌ها به رسمیت نمی‌شناسم - محال است دریابیم اعتماد من بر چه بنیانی استوار است».

دولت‌ها با پافشاری بر حاکمیت خود سدّ راه تحقق چنین ایده‌ای می‌شوند. همان‌طور که در استقرار جامعه‌ی مدنی، انسان‌ها نظم قانونی و آزادی معقول را بر آزادی وحشیانه‌ی توحّش ترجیح داده‌اند، می‌توان اندیشید که دولت‌ها خشونت غیرقانونی وضع طبیعی خام را رها کنند. ولی در عوض، هر دولتی حاکمیت خود را به مثابه‌ی آزادی از هرگونه قیدوبند خارجی می‌بیند. در روابط آزاد میان مردم، خباثت طبیعت انسانی عریان پیش چشم می‌ایستد. در درون جامعه‌ی مدنی این خباثت زیر نقاب محدودیت‌آفرینی‌های حکومت پنهان می‌شود. در نتیجه، در کمال صداقت، ما باید کلمه‌ی حق را از همه‌ی بحث‌ها درباره‌ی جنگ حذف کنیم. ولی تاکنون هیچ دولتی آن‌قدر جسور نبوده که از چنین اقدامی حمایت کند. زیرا هنوز هم برای توجیه خشونت نظامی از کسانی چون هوخو گروتیوس^۸، پوفندورف^۹ و دیگران (که همه‌ی آنها توجیه‌گران ضعیفی هستند) یاری گرفته می‌شود، گرچه دستورالعمل‌های قانونی آنها نمی‌تواند کمترین نیروی قانونی داشته باشد، زیرا دولت‌ها به‌خودی‌خود هدف اجبار بیرونی متعارف نیستند. دلایلی که این مراجع برمی‌شمرند، هرگز هیچ دولتی را وانداشته که از نیت‌های خود دست بکشد. ولی احترام به مفهوم حق

^۸ Hugo Grutius (۱۵۸۳-۱۶۴۵) «قانون‌شناس و سیاست‌مدار هلندی، نویسنده‌ی کتاب در باب حقوق جنگ و صلح (۱۶۱۹، صورت نهایی ۱۶۳۱) که نخستین اثر مدون در حقوق بین‌الملل به شمار می‌رود. در این کتاب گروتیوس می‌گوید قانون طبیعی نه فقط قواعدی برای رفتار افراد بلکه قواعدی نیز برای روابط ملل مقرر می‌کند. اگرچه جنگ را به‌عنوان وسیله‌ای در سیاست ملل محکوم نمی‌کند، اقدام به آن را جز در موارد معین (مانند دفاع از کشور) جنایت می‌شمارد و تأکید می‌کند که در جنگ باید افراد و اموال آنان محترم شمرده شود.» بنگرید به *دائرةالمعارف مصاحب*.

^۹ Samuel von Pufendorf «فراپهر زاموئل فون پوفندورف (۱۶۳۲-۱۶۹۴) قاضی و مورخ معروف آلمانی و نویسنده‌ی کتاب‌های فراوان راجع به قوانین بین‌المللی. وی معتقد بود قانون ملت‌ها جزئی از حقوق طبیعی آنهاست. پوفندورف کتاب تاریخ مفصلی هم راجع به امپراطوری مقدس روم تدوین کرد، به‌نقل از *دائرةالمعارف مصاحب*.

که هر دولتی، دست کم به زبان، آن را بیان می کند، اثبات می کند که انسان تمایل اخلاقی پنهانی دارد که می تواند روزی بر اصل شر در خود چیره شود.

حق هر جامعه می تواند تنها از راه «جایگزینی میثاقی مدنی یعنی یک فدرالیسم آزاد» پاس داشته شود. کانت نوع خاصی از ائتلاف را در ذهن دارد؛ اتحادیه‌ی ملل، که هدف آن نه افزایش قدرت هیچ یک از دولت‌ها، بلکه صرفاً پاس داشتن آزادی همه‌ی دولت‌های متحد باشد، گرچه هیچ قانونی که به اجبار مشروعیت دهد، در میان نیست. هر پیمان صلحی از این نوع معاهده‌ی صلح متمایز است. هدف این معاهده پایان دادن نه صرفاً به یک جنگ، بلکه به همه‌ی جنگ‌هاست. این ایده‌ی مثبت جمهوری جهانی نخواهد بود، بلکه تنها جایگزین اتحادیه‌ای سلبی علیه جنگ است که همواره در معرض انفجار تمایلات جنگ خواهانه خواهد بود.

مانمی توانیم ایده‌های کانت درباره‌ی دولت فدراتیو، اتحادیه‌ی ملل، ائتلاف میان دولت‌ها و معاهده‌ی صلح را در اینجا بیان کنیم. کانت نه پیش بینی می کند چگونه ایده‌ی صلح جاودان به تحقق ملموس می انجامد، نه برنامه‌ی روشنی به دست می دهد؛ (که، به هر روی، می تواند تنها شاکله‌ی یک ایده باشد نه شرحی از [فرایند] تحقق آن). کانت بیشتر فدرالیسم را در ذهن دارد تا دولت جهانی، بیشتر، از این رو، که «دولت‌های به شدت بزرگ، بنا به تجربه، می توانند با بدل شدن به خود کامگی وحشتناک، همچنان برای آزادی خطرناک تر باشند». چه بسا این فدرالیسم از یک مرکز نشئت بگیرد: «زیرا اگر بخت حکم کند که یک مردم منور^{۱۰} و قوی یک جمهوری تشکیل دهند (که بنا به طبیعت خود

^{۱۰} Enlightened غرض اشاره به روشن‌گری (Enlightenment) است یعنی مردم روشنی‌یافته یا مردمی که آرمان‌های عصر روشن‌گری را در خود متحقق کرده‌اند.

باید به‌سوی صلح جاودان مایل باشد)، آن جمهوری مرکزی برای اتحادیه‌ی ملل در اختیار می‌گذارد که دیگر دولت‌ها با دید حفظ آزادی همه، برحسب ایده‌ی قانون بین‌الملل، بدان بپیوندند. به تدریج، از راه اتحادیه‌های چندی از این دست، ایده‌ی فدراتیو رواج می‌یابد.»

کانت هرگز برنامه‌ی معینی برای صلح جهانی ترسیم نمی‌کند و این می‌تواند به‌جدیت و عمق اندیشه‌ی سیاسی او نسبت داده شود: جامعه‌ی جهان‌وطن، یک ایده^{۱۱} است. زیرا این دست‌نیافتنی است؛ این نه اصلی تقویمی، که اصلی تنظیمی است. یعنی ما نمی‌توانیم آن را با توانایی خود به‌مثابه‌ی مأموریت نوع انسان دنبال کنیم، و ما حتی شایسته‌ی آن هستیم که فرض بگیریم باید گرایش طبیعی در این جهت ما را یاری دهد.

^{۱۱} ایده، هم‌چنان‌که در پانوشته ۶ آمد، یکی از اصطلاحات مهم فلسفه‌ی کانت است. به‌طور خلاصه، «یک مفهوم متشکل از صور معقول که از امکان تجربه فراتر رود، عبارت است از ایده؛ یعنی مفهوم عقل» (نقد عقل محض، B377). ایده‌ها مفاهیمی هستند که نمی‌توانند شناخته شوند، ولی می‌توانند اندیشیده شوند. «هرچه برای شناخت فهم مخاطره‌جویی بیهوده است، از طریق عقل در دسترس قرار می‌گیرد - به‌شکلی دیگر، ولی هرگز نه بدون فهم.» «گرچه ایده‌ها فاقد ابژه هستند، نقش مثبتی در شناخت علمی که بدان جهت و معنا می‌بخشند، بازی می‌کنند.» مثلاً جهان یک ایده است: «تمام ابژه‌ها در جهان هستند ولی جهان یک ابژه نیست.» در فلسفه‌ی کانت خدا، آزادی اراده و جاودانگی روح همه ایده‌اند. بنگرید به شرح یاسپرس از مفهوم ایده‌ی کانتی:

Jaspers, K. *Kant*, pp. 53-57.

همچنین بنگرید به:

فرهنگ‌نامه‌ی تاریخی مفاهیم فلسفه، صص ۳۶۳-۳۷۰.

بنابراین صلح جاودان از دید کانت یک ایده است که می‌توان آن را فهمید ولی نمی‌توان آن را شناخت و اثبات کرد.

کانت به ابه دو سن-پیر^{۱۲} ارجاع می‌دهد که در سال ۱۷۱۴ پس از جنگ جاننشینی اسپانیا، رساله‌ی معروفی درباره‌ی صلح جاودان نوشت و آن زمان آن را به‌مثابه‌ی ایده‌ای آرمان‌شهری به‌سخره گرفت. ابه سازمانی از شهریان را طرح انداخت. سیستم او بر پایه‌ی اراده‌ی [= نیت] خیر آنان بود. آنچه کانت در ذهن دارد، اراده‌ی مردم است. او نظام سیاسی «جمهوری» را پیش‌فرض می‌گیرد و استنتاج‌های خود را از ضرورت نتیجه می‌گیرد. ابه برنامه‌ای تدوین می‌کند که شهریان باید بدان اهمیت دهند. کانت طرح کلی یک راه را رسم می‌کند که در آن امر اخلاقی با ضرورت طبیعی تقارن پیدا می‌کنند. ابه امیدوار است که، یک‌باره، صلح ابدی استقرار یابد. کانت در چهارچوب فلسفه‌ی تاریخ خود، پیش‌فرض‌های صلح جاودان را تدوین می‌کند.

از دید کانت، تحول از وضع طبیعی جنگ به وضع صلح میان همه‌ی آدمیان طی مراحل صورت می‌پذیرد. در مرحله‌ی نخست، در هر کشوری یک نظام قانونی برقرار می‌شود، در مرحله‌ی دوم قانون بین‌الملل بر روابط میان دولت‌ها حاکم می‌گردد، مرحله‌ی سوم با نظم جهان‌وطنی شناخته می‌شود که در آن انسان‌ها و دولت‌ها همچون شهروندان دولتی جهانی که همه‌ی نوع انسانی را در بر دارد، نگریسته می‌شوند.

کانت این مفهوم شهروندی جهان را تنها در یک نقطه بسط می‌دهد. انسان‌ها نمی‌توانند به‌نحوی نه‌ایت پراکنده زندگی کنند، زیرا سطح زمین محدود است. آنها باید با زندگی در کنار دیگر انسان‌ها آنها را زحمت بدهند، و از حقوق زمین خود به‌مثابه‌ی شالوده‌ی ممکن برای بازرگانی بهره بگیرند. این امر، حق

^{۱۲} Abbé de Saint-Pierre (۱۶۵۸-۱۷۴۳) نویسنده‌ی نوآور فرانسوی. چه بسا او در طرح پیشنهاد سازمانی بین‌المللی برای حفظ صلح، فضل تقدم داشته باشد.

مهمان‌نوازی^{۱۳} را پیش‌فرض می‌گیرد که شالوده‌ای برای هم‌آمیزی و بازرگانی میان بومیان و نوآمدگان به دست می‌دهد. این به‌نوبه‌ی خود روابط صلح‌آمیزی را که، در نهایت، در قالب قانون صورت‌بندی شده، تقویت می‌کند. در نتیجه، یک گام به‌سوی نظم جهان‌وطنِ نوع انسان برداشته می‌شود.

کانت عدم مهمان‌نوازی دولت‌های سوداگر قاره‌ی ما [= اروپا] و سوءاستفاده‌های استعماری را محکوم می‌کند: «آنها بومیان را به هیچ می‌گیرند.» ولی از آنجا که اجتماع میان مردم‌های روی زمین تا جایی لحاظ شده که ستم در یک نقطه در همه‌جا احساس می‌شود، ایده‌ی قانون جهان‌وطن، تعصب‌آمیز نیست. روابط بین‌الملل به‌واقع محتاج قانون بین‌الملل می‌ماند، و دیگر نمی‌تواند به‌نحوی اطمینان‌بخش به رعایت دستورالعمل‌های نانوشته‌ی روابط بین‌الملل واگذاشته شود. پاس داشتن حقوق بشر و صلح جاودان، هیچ‌یک، از هیچ راه دیگری ممکن نیست.

^{۱۳} ماده‌ی قطعی سوم برای صلح جاودان: «حق جهان‌وطنی باید به شرایط مهمان‌نوازی همگانی محدود شود.»

اینجا همچنان که در ماده‌ی پیشین، نه مسئله‌ی بشردوستی، که حق در میان است. بنابراین مهمان‌نوازی به‌معنای حق یک بیگانه برای آن است که به‌بهبودی آمدن از سرزمینی دیگر رفتاری خصومت‌آمیز با وی صورت نگیرد...

این حق دیدار/سفر، حق مصاحبت با جامعه، از آن همه‌ی انسان‌هاست و استوار بر حق مالکیت مشترک سطح زمین، که به‌سبب شکل‌گیری اش، انسان‌ها نمی‌توانند به‌طور نامحدودی بر روی آن پراکنده باشند، بلکه باید در نهایت، با بودن نزدیک‌همدیگر کنار بیایند اما در اصل، هیچ‌کس بیش از دیگری حق بودن در جایی از زمین را ندارد» به‌سوی صلح جاودان.

Kant, I. 'Toward A Perpetual Peace: A Philosophical Project' in *Practical Philosophy*.

Cambridge University Press (1996), 8:357/8:358.

از دید کانت روا نیست بیگانه‌ای را که به سرزمین شما آمده، برانید؛ به‌ویژه اگر طرد او به‌بهایی گران برای او تمام شود: قربانیان دزدی دریایی یا جنگ‌های مذهبی از این دست‌اند.

درآمدی بر [به‌سوی] صلح جاودان کانت

رساله‌ی [به‌سوی] صلح جاودان در سال ۱۷۹۵ نوشته شد، درست بعد از صلح بازل^۱. ما نمی‌دانیم که آیا کانت نیز همراه عموم مردم از این امر رضایت داشت یا اینکه بیشتر بیمناک بود. به هر روی، او این صلح را مانند موارد پیشین، صرفاً یک آتش‌بس می‌دانست. آنچه قصد انجام‌اش را داشت ریختن طرح شرایطی برای صلح بود که برای همیشه بپاید. او پیش‌نویس خود را به‌صورت پیمان صلح جاودان تدوین کرد. کانت شکل [والگوی] پیمان‌های صلح رایج در زمانه‌ی خود را برگزید، با موادّ مقدماتی، موادّ قطعی، و موادّ سرّی. او ضمائم و ملحقاتی به این موادّ پیش‌نویس افزود که در آنها معنای ایده‌ی صلح جاودان را شرح داد و به بحث گذاشت.

^۱ Basler Frieden صلح بازل در پنجم ماه مه ۱۷۹۵ میان پروس و فرانسه امضا شد. طبق این معاهده، سپاه پروس از خاک انقلاب‌زده‌ی فرانسه بیرون آمد و دارایی خود را تا اطلاع ثانوی در کرانه‌ی غربی رود راین برای فرانسه وانهاد.

۱. پیش‌نویس صلح

برخی از شش ماده‌ی مقدماتی کانت اکنون منسوخ شده‌اند؛ تنها سه ماده از آن میان اهمیت ماندگار و اعتبار عمومی دارند. به رسمیت شناختن این سه ماده حتی در زمان جنگ نیز اساسی است، اگر قرار است که پس از آن فرصتی برای صلح به دست آید. این مواد از این قرارند:

اول. «هیچ پیمان صلحی در صورتی که به‌طور سرّی متضمن موضوعی برای جنگ آینده باشد، نباید معتبر تلقی گردد.»

یعنی صلح وانمودن آتش‌بس موقت، تقلب است. حفظ حق بازگشت به جنگ، با تغییر شرایط، بر اراده‌ی جنگ دلالت دارد، زیرا با ازسرگرفتن خصومت‌ها، دولت مستقل، یا مدعی آن می‌شود که قاضی حق و باطل خودش باشد یا حق را - گرچه با توجیهی سفسطه‌آمیز - در برابر امتیازی تفویض می‌کند. آن کس که خواستار صلح است، نباید فریب دهد. دروغ، اصل جنگ است، و اصل همه‌ی سیاست‌هایی که برای جنگِ محتمل تنظیم شده‌اند. در نتیجه، صداقت بازوی نیرومند صلح است. بیل باید بیل خوانده شود و آتش‌بس نباید صلح خوانده شود. زبان نیز باید ما را نسبت به واقعیت آگاه نگاه دارد.

دوم. «هیچ دولتی نباید به‌زور در نظام سیاسی^۲ و حکومت دولتی دیگر مداخله کند.»

یعنی وقتی دولتی با اختلافات داخلی دچار انشقاق است، این نبرد مردمی مستقل با بیماری داخلی خودشان است. تا زمانی که این منازعه فیصله نیافته

² Verfassung/Constitution

است، مداخله‌ی زورمدارانه‌ی خارجی، خودمختاری این مردم و دولت را نقض می‌کند و در نتیجه خودمختاری همه‌ی دولت‌ها را به مخاطره می‌اندازد.

سوم. «هیچ دولتی نباید به خود اجازه‌ی خصومت‌هایی را بدهد که اعتماد متقابل در صلح آینده را ناممکن می‌سازد.»

یعنی خصومت‌هایی که صلح متعاقب را ناممکن می‌کنند، بدان معنا هستند که جنگ در پی بدل شدن به جنگ ویرانگرانه یا نابودسازانه است. اگر جنگ با نگاهی به صلح آینده به پا شود، «حتی در بحبوحه‌ی جنگ»، نوعی اعتماد به شیوه‌ی اندیشیدن دشمن باید حفظ شود.

این موادّ مقدماتی باید فوراً در زمان جنگ دائمی که با آتش بس وقفه‌هایی در آن رخ می‌دهد، معتبر به شمار روند تا اینکه زمان صلح جاودان آغاز شود.

محتوای پیش‌نویس از سه ماده‌ی قطعی تشکیل شده است. به‌محض آنکه این موادّ پذیرفته و اجرا شوند، صلح جاودان حاکم می‌شود.

وضع صلح - که این بر همه‌ی سه ماده صدق می‌کند - وضع طبیعی نیست. صلح نمی‌تواند صرفاً به‌معنای زندگی در کنار هم (هم‌زیستی) باشد؛ صلح باید (با همکاری) استقرار یابد. صرفِ هم‌زیستی، لاجرم به برافروختن آتش خشونت می‌انجامد. صلح می‌تواند تنها با استقرار شرایط قانونی حاکم شود. این شرایط قانونی از وضع طبیعی محض برنمی‌آید، بلکه، به‌صورت فعال، به‌وسیله‌ی عقل خلق می‌شود. حق، بر قوت عقل، تکیه می‌کند، حتی اگر قدرتی برای اعمال آن وجود نداشته باشد. می‌توان آن را با کلمات بیان کرد؛ آیا و چگونه حق احقاق می‌شود، مسئله‌ی دیگری است که بعداً لحاظ می‌شود.

پیش‌نویس کانتی اصول قانونیت^۳ را به‌خودی‌خود شرح می‌دهد.

از آنجا که صلح جاودان تنها به‌منزله‌ی صلح جهانی ممکن است، شرایط قانونی با سه ماده‌ی قطعی در سه حلقه‌ی گسترش‌یابنده تعریف شده‌اند. آنها از این قرارند: نخست، «قانون مدنی انسان‌ها در درون دولت»،^۴ دوم، «قانون بین‌المللی دولت‌ها، در ارتباط با یکدیگر»^۵ و سوم، «قانون شهروندی جهان تا جایی که انسان‌ها و دولت‌ها در تعامل خارجی، خود شهروندان دولت جهانی نوع انسانی قلمداد می‌شوند».^۶ صلح جهانی جایی نخواهد داشت مگر آنکه شرایط قانونی در هر سه قلمرو اعمال شود و همه‌ی نوع بشر را در بر بگیرد.

زبان این سه ماده‌ی قطعی، غریب و تا اندازه‌ای به‌گوش امروزی ما نامفهوم می‌آید. این مواد نیازمند تفسیری هستند که از خود متون کانت برگرفته شده‌اند. مواد قطعی از این قرارند:

ماده‌ی قطعی اول: «نظام حکومتی شهروندان هر کشوری باید جمهوری باشد.»

این مقدمه‌ی صلح است که دولت‌ها می‌توانند نظام‌های سیاسی^۷ گوناگون داشته باشند. آنها باید فقط در یک نکته با هم توافق کنند: در قانونیت بنیادی خود، برآمده از طبیعت عقلانی انسان. تنها، دولت‌هایی که تحت حاکمیت

³ Legality

⁴ Jus civitatis

⁵ Jus gentium

⁶ Jus cosmopolitanum

⁷ Verfassung/constitution

قانون قرار دارند، می‌توانند در صلح جاودان با یکدیگر زندگی کنند. تنها این دولت‌ها هستند که چنان حسی از قانونیت را در خود پرورش داده‌اند که آگاهی به حق، حتی بدون قدرت‌های قهریه، می‌تواند در نهایت قابل اعتماد باشد.

کانت از کلمه‌ی «جمهوری» به معنایی که امروزه به کار می‌رود، استفاده نمی‌کند. مراد او شکل حکومت (مانند دموکراتیک، آریستوکراتیک و پادشاهی) نیست، بلکه شیوه‌ی حکومت است.^۸ شیوه‌ی حکومت متضاد با جمهوری، خودکامگی است. نوع جمهوری حکومت برقرار می‌شود، به شرط آنکه اولاً اصل آزادی اعضای یک جامعه، ثانیاً اصل وابستگی همه به قانون‌گذاری مشترک و ثالثاً قانون برابری در آن رعایت شود. مردمی که تحت چنین نظام سیاسی‌ای زندگی می‌کنند، در مقام انسان، آزادند؛ در مقام تبعه‌ی کشور، وابسته به قانون‌گذاری مشترک‌اند؛ و در مقام شهروند دولت خود، با یکدیگر برابرند.

^۸ کانت در به‌سوی صلح جاودان این تقسیم‌بندی را انجام می‌دهد: «شکل‌های دولت (Civitas) می‌تواند برحسب افراد گوناگونی که در آن قدرت عالی را به دست دارند یا طبق «شیوه» ای که ملتی در آن تحت حکومت دولت است، فارغ از اینکه دولت در دست کیست، تقسیم شود؛ قسم اول را به معنای دقیق کلمه، شکل حاکمیت (Forma imperii) می‌گویند و فقط سه شکل حاکمیت ممکن است: یعنی یا یک نفر حاکم است یا چند نفر به‌اشتراک حکومت می‌کنند یا همه‌ی کسانی که جامعه‌ی مدنی را می‌سازند قدرت حکومت را در اختیار دارند («اتوکراسی»، «آریستوکراسی»، و «دموکراسی»، قدرت شهریار، قدرت اشراف و قدرت مردم). دومی شکل حکومت (Forma regiminis) است و به شیوه‌ای ربط دارد که دولت، بر پایه‌ی سامانی مدنی (کنش اراده‌ی عمومی که با آن جمع کثیری مردم می‌شوند)، قدرت تام خود را به کار می‌گیرد؛ و در این ارتباط، شکل دولت یا جمهوری است یا خودکامه. جمهوری خواهی اصل سیاسی تفکیک قوه‌ی مجریه (حکومت) از قوه‌ی مقننه است؛ خودکامگی حکومتی است که مدیریت عالی دولت در آن با قوانینی است که حاکم وضع کرده است تا جایی که او به اراده‌ی عمومی به مثابه‌ی اراده‌ی خصوصی می‌پردازد. کانت دموکراسی را نه از جنس جمهوری که حکومتی خودکامه می‌خواند: «از میان سه شکل دولت، شکل دموکراسی به معنای خاص کلمه ضرورتاً خودکامه است، چون قوه‌ی مجریه‌ای مستقر می‌کند که در آن همه — اگر لازم باشد — له و علیه یک فرد (ی که موافق نیست) تصمیم می‌گیرند، و بنابراین همه، که همه هم نیستند، تصمیم می‌گیرند. این تناقض اراده‌ی عمومی با خود و با آزادی است» (۸:۲۵۳). در جستار «روشنگری چیست؟» کانت به شهریار پیشنهاد می‌کند شکل حکومت را تغییر دهد، ولی درباره‌ی شکل حاکمیت سکوت می‌کند.

نظام سیاسی جمهوری از نظر نهادی، نوع مستحکم حکومت است. این [شبيه] حکومتِ خوبِ فرمان‌روایی نیست که نیکی و فرزاندگی شخصی او را از دیگران متمایز نماید. چنین حکومتی با مرگ فرمان‌روا به پایان می‌رسد. ولی نظام سیاسیِ قانونیِ مستقل از افراد به حیات خود ادامه می‌دهد. می‌توان درباره‌ی آن گفت: «بهترین نظام سیاسی آن است که قدرت آن بر اساس قانون‌ها اعطا می‌شود، نه بر حسب انسان‌ها.»

سه شناسه، نمایانده‌ی سرشت نظام سیاسی جمهوری‌اند. اول آنکه آزادی به‌نحو قانونی حاکم، حقوق بشر را تضمین کند؛ حقوقی که وابسته به اکثریت نیستند. دوم تفکیک قوا. سوم سیستم حکومت نمایندگی که به انتخابات آزاد پیوند دارد.

ایده‌ی اصلیِ ماده‌ی قطعی اول این است که یک حکومت قانون‌قابل اعتماد - و اصلاح مسالمت‌آمیز قانون با اراده‌ی عمومی - تنها می‌تواند تحت نوع جمهوری حکومت صورت بندد. صلح پایدار نیز تنها میان دولت‌هایی که به‌شیوه‌ی جمهوری حکومت می‌کنند ممکن است، زیرا تنها جمهوری است که به‌جای آتش‌بس‌هایی در وضع به‌واقع پایدار جنگ، مقدمه‌ی مشترک جماعتِ قانونی^۹ را خلق می‌کنند.

ماده‌ی قطعی دوم: «حقوق بین‌الملل باید بر پایه‌ی فدرالیسم دولت‌های آزاد بنا شود.»

ماده‌ی دوم خواهان برقراری نه دولت جهانی یا حکومت جهان‌شمول، بلکه «فدرالیسم دولت‌های آزاد»، همچون قلمرو حقوق بین‌الملل، است.

⁹ Lawful community

کانت آن صلح جهانی را که در اَتکا به اَبردولت‌ها حفظ می‌شود، رد می‌کند. او اَبردولت‌ها را برای آزادی حتّی از شرّهای جنگ خطرناک‌تر قلمداد می‌کند. وی می‌گوید، در تاریخ، بارها چنین دولت‌هایی «به خوفناک‌ترین خودکامگی‌ها انجامیده‌اند». در نتیجه، کانت، در برابر «جماعت جهان‌وطن، تحت رهبری واحد»، آشکارا از «وضعیت قانونی فدراسیونی هماهنگ با قانون ملل که به‌طور مشترک بر آن توافق شده باشد»، دفاع می‌کند. هر دولتی میلی غیرقانونی دارد که در صورت امکان، از «طریق حکومت جهانی واحد خود، به صلحی جاودان» نیل یابد. عامل خنثی‌شدن این شرّ، جدایی ملت‌ها با زبان و مذهب است که نخست به نفرت و جنگ، ولی سپس با «پیشرفت تمدن و نزدیکی تدریجی انسان‌ها به هماهنگی بیشتر» به فدرالیسم می‌انجامد. خودکامگی، با تضعیف همه‌ی نیروها، صلح را در گورستان آزادی به ارمغان می‌آورد؛ فدرالیسم، صلح را به‌وسیله‌ی توازن نیروها در زنده‌ترین رقابت مستقرّ می‌سازد. خودکامگی، به‌معنای صلح با زور و تحمیل است، [اما] فدرالیسم، صلح با توافق.

میان قانون بین‌المللی و قانون مدنی تفاوتی زوال‌ناپذیر وجود دارد، صلح میان شهروندان یک دولت با قوانین دولت حفظ می‌شود؛ دولتی که قدرت اجبار دارد. صلح میان دولت‌های مختلف فقط بدون نیروهای اجبار می‌تواند به‌طور قانونی برقرار و حفظ شود. در ارتباط با اهمیت نهادهای حکومتی در نظام سیاسی جمهوری، کانت، با صراحتی نامعمول، منظور خود را بیان می‌کند. او می‌گوید حتی قومی از شیطان‌ها می‌تواند شکل‌گیرد که به‌طور قانونی رفتار کنند، و کنش بورزند، زیرا قدرت اجبار در بطن نهادها نهفته است. فدراسیون دولت‌های آزاد - که برخلاف دولت منفرد یا دولت جهانی، قدرت چندانی

ندارد. باید به‌طریقی دیگر داوری شود. این به وضع قانونی ذهن وابسته است که تنها تحت حکومت جمهوری می‌بالد.

بنابراین صلح تضمین‌شده و جاودان، تنها، در درون دولت جمهوری ممکن است، ولی نه در اتحادیه‌ی دولت‌ها. اگر نبود آزادی صلح استبدادی، تنگنایی جهانی پدید نیآورد، عنصری از خطر همچنان باقی می‌ماند. وضعیت بی‌ثباتی تداوم می‌یابد. دوباره و دوباره وضعیت جدید می‌تواند مستلزم شجاعت و ایثار برای آزادی و حق گردد. اتحادیه‌ی فدرال دولت‌ها نمی‌تواند هیچ قدرت اجباری‌ای داشته باشد، چه رسد به اینکه به دولت جهانی متمرکز بدل شود.

صلح برای جاودان‌شدن فقط می‌تواند از طریق ذهنیت واقعاً قانونمند طرف‌های اداره‌کننده‌ی نهادهای آن پدید آید. باید همواره از نو فائق شود. تنها در صورتی فائق می‌شود که خُلقیات (Ethos) نمایندگان و انتخاب‌کنندگان‌شان - مردمی که باید اطلاعات را به اشتراک بگذارند و درباره‌ی آن قضاوت کنند - به درجه‌ی بالاتری صعود کند. نخست بیشتر از ترس شرور جنگ به صلح پناه می‌برند - اجباری جز اجبار قدرت اجرایی داخلی یک دولت - از آن پس، صلح از طریق خُلقیات ثبات می‌یابد.

کانت به هر قیمتی خواهان صلح نیست. او طالب صلحی استوار بر ترس یا نیاز به امنیت در طلب سعادت نیست. صلح بر پایه‌ی زیستن با یکدیگر در نظامی قانونی (تحت قانون بین‌الملل) تنها برای کسانی ممکن است که به مقتضیات اخلاقی و سیاسی آن وفادار باشند؛ کسانی که آنگاه شایسته‌ی صلح می‌شوند و به‌نحو درستی از آن استفاده می‌کنند. صلح ارمغانی برای اراده‌ی کور سعادت‌مندی نیست؛ صلح موقعیتی است که به‌وسیله‌ی آزادی به دست

آمده و فقط با انسان آزاد نگاه داشته می‌شود. بر این روی، کانت جنگ را به هر بهایی نفی نمی‌کند. او صلح را تنها به شرط تحول انسان به موجودی اخلاقی، سرچشمه‌ی حق، مطلوب می‌داند.

صلح، بر حسب کانت، سراسر وابسته به قانون اساسی^{۱۰} داخلی (شیوه‌ی «جمهوری» حکومت) دولت‌هایی است که به‌تنهایی در موقعیت حفظ آن هستند. این قانون اساسی از طبیعت درونی انسان پیروی می‌کند، از عقل او. ملت‌ها باید از سر ضرورت زمینه‌ی آن را فراهم کنند. نمی‌توان این را بر آنها تحمیل کرد. ولی چه بسا عقل انسانی امید رسیدن آنها به این هدف باشد.

اگر تنها ملت‌های توانا بر صلح جاودان تحت قانون بین‌الملل، آنهایی هستند که شیوه‌ی جمهوری حکومت را دارند - نوعی که به هیچ روی همه‌ی ملت‌ها بدان دست نیافته‌اند - اکنون، در دوره‌ی بلند گذار، تازمانی که همه‌ی ملت‌ها برای حکومت بر خود به‌شیوه‌ی جمهوری آزاد باشند، چه باید کرد؟ از نظر کانت فقط یک راه ممکن وجود دارد: ملت‌های دارای حکومتی که به‌طور قانونی از طریق قانون خود ساخته (جمهوری) تأسیس شده‌اند، به همسایگان خود حق انتخاب بدهند که با آنان وارد وضعیت قانونمند ترک مجاورت شوند. این جمله‌ی غریبی از کانت است که نباید از آن گذشت یا آن را لاپوشان کرد. این خلاف ماده‌ی مقدماتی‌ای به نظر می‌آید که مداخله در منازعات داخلی دیگر دولت‌ها را منع می‌کرد. این جمله را نمی‌توان همچون قانون تجویزی^{۱۱} (در این باره بعداً بیشتر توضیح می‌دهیم)، فهمید. این نشان‌دهنده‌ی

10 Verfassung/constitution

11 permissive law «قانون تجویزی» در برابر قانون تحریمی (prohibiting law) نوع خاصی از قانون است. کانت در نظریه‌ی حق خود توضیح می‌دهد که برخی از اعمال ممنوع نیستند، در حالی که برخی دیگر ممنوع‌اند. ویژگی قوانین تجویزی آن است که نه به عملی دستور

عدم انسجامی ریشه‌ای است که نه مربوط به اصول صلح جاودان، که مربوط به دوران گذار است؛ زمانی که بیشتر دولت‌ها هنوز نوع «جمهوری» حکومت را ندارند. این جمله مربوط به آنجاست؛ همراه با همه‌ی عدم انسجام‌هایی که در واقعیت نهفته است.

ماده‌ی قطعی سوم: «حق شهروندی جهان باید محدود به شرایط مهمان‌نوازی همگانی باشد.»

فدراسیون دولت‌های آزاد، تحت قانون بین‌الملل، دیگران را در بر نمی‌گیرد. نوع بشر تنها زمانی که همه‌ی دولت‌ها به نوع جمهوری حکومت دست یافتند بدان دست می‌یابد. اروپا جهان نیست. کانت در عصر ظفرمندی استعمار اروپایی می‌زیست، زمانی که اگر نه برای کانت، که برای بیشتر آدم‌ها، انگار اروپا بر جهان، به‌حق، حکومت می‌کرد و هرچه برای اروپا اهمیت نداشت، اصلاً فاقد ارزش دیده می‌شد.

می‌دهند، و نه از آن منع می‌کنند، بلکه فقط آن را مجاز می‌شمارند. کانت در آثار حقوقی خود سه شرح متفاوت از قانون تجویزی به دست می‌دهد: در درس‌گفتارهای سال ۱۷۹۳-۱۷۹۴ قانون تجویزی را مجازشمردن استثنای منعی کلی می‌داند که مقتضی حق است. وقتی کانت در سال ۱۷۹۵ به‌سوی صلح جاودان را منتشر کرد، قانون تجویزی را به‌مثابه‌ی اجازه‌ی حاکم توصیف کرد، نه برای مستثناقائل شدن از حکومت حق که برای تعویق اجرای این قوانین... که مبادا اجرای ناپخته‌ی قانون، نقض خودِ غرض آن گردد. و در نهایت در ۱۷۹۷ وقتی آموزه‌ی حق، سیستماتیک‌ترین اثر خود در فلسفه‌ی حقوق را به چاپ رساند، معنای دیگری از قانون تجویزی را مراد کرد. به‌جای ارجاع به استثنای منعی عمومی مثل درس‌گفتارها یا تعلیق موقت یک فرمان یا منع مانند آنچه در به‌سوی صلح جاودان گفته بود، قانون تجویزی به کنشی ارجاع می‌دهد که نه اجرای آن لازم است و نه ممنوع است. در آموزه‌ی حق، قانون تجویزی بر کنش‌های «از نظر اخلاقی خنثایی» که در عین حال پیامدهای حقوقی دارند، حاکم است.

درباره‌ی تفسیر این اختلاف‌ها در متون کانت بنگرید به:

Weinrib, J. "Permissive Laws and the Dynamism of Kantian Justice", in *Law and Philosophy*, February 2013.

کانت دریافت که قانون بین‌الملل دولت‌های آزاد برای صلح کافی نیست. فراسوی آن، باید قانونی وجود داشته باشد که همه‌ی انسان‌ها را به هم پیوندد. «طبیعت (به‌وسیله‌ی شکل جهانی اقامتگاه آنان)^{۱۲} آنها را در درون مرزهایی محصور داشته است.» این آنان را به جماعتی فیزیکی بدل می‌کند که به‌نوبه‌ی خود «موجب می‌شود شرّ و خشونت در یک نقطه از کره‌ی زمین در همه‌ی نقاط آن احساس شود».

کانت درباره‌ی چیستی اصول شهروندی جهان تنها از یک جهت، ولی جهتی مهم، سخن گفته است. به‌سان نتیجه‌ی «تعامل ممکن فیزیکی» همه‌ی ملت‌ها بر روی زمین، «انسان‌ها برای دادوستد متقابل داوطلب می‌شوند». آنها حق دارند که به چنین کاری دست بزنند؛ غریبه حق دارد که همچون دشمن با او رفتار نشود. دیدارکننده [مسافر] خارجی، از جانب خود، حق ندارد که با بومی همچون دشمن رویارو شود. شرایط آن چیست؟ کانت حق مالکیت سرزمینی را برای بومیان هر کشوری، حتی «شبانان و شکارچیان که اسباب معاش آنها وابسته به گستره‌ی فراخی از بیابان‌های بی‌آب و علف است»، پیش فرض می‌گیرد. شهروندی جهان تنها حقوق دیدار [سفر] را اعطا می‌کند، نه حقوق اقامت را. حق سکنی‌گزیدن در میان بومیان – مانند دیگر شیوه‌ی اقامت، تملک زمین – مقتضی بستن قرارداد است و «حتی این قرارداد نمی‌تواند با سوءاستفاده از جهل ساکنان در جایی که مربوط به انتقال و واگذاری املاک است، بسته شود».^{۱۳}

^{۱۲} مراد شکل‌گیری زمین است. انسان‌ها به‌سبب چنین امری ناگزیر نمی‌توانند در فاصله‌های بسیار دوری از هم زندگی کنند و این نزدیکی و تراکم جمعیت به تنش و خشونت میان آنها می‌انجامد.

^{۱۳} همان‌طور که بالاتر آمد، کانت در عصر استعمار می‌زیست و این دیدگاه او ناظر

کانت نقاب از روش‌های استعمار برمی‌دارد، از به‌ظاهر موجه بودن آن بر این پایه که تحت شرایطی خشونت می‌تواند به نفع جهان باشد. او شورمندانه «ورود سفاکانه‌ی دیانت مسیحی به آلمان» دوران شارلمان را محکوم می‌کرد. او این اصل را طرد می‌کرد که «اکنون ناعادل بودن، بعدها عدالت را بر بنیانی مطمئن‌تر بنا کردن».

کانت ایده‌ی نظم جهانی را پیش‌بینی می‌کرد؛ نظمی حداقلی خارج از جامعه‌ی ملل آزاد که به‌شیوه‌ی جمهوری حکومت می‌کنند. ساخت قانونی سه ماده‌ی کانت این اعتراض را برمی‌انگیزد که قانون تنها به‌خاطر قدرت اجبار دولت به‌راستی وابستگی‌پذیر است؛ قدرتی که همواره آماده‌باش است تا در موارد بینابینی وارد عمل شود، وقتی که حس قانونیت شهروند دیگر کفایت نمی‌کند.^{۱۴} ولی قوه‌ی قهریه - و در نتیجه صلح جاودان - تنها در چهارچوب دولت ممکن است، نه در یک جامعه‌ی ملل و حتی کمتر از آن، در جماعت/باهمستانی جهانی. اگر قدرتی بزرگ تحت‌تأثیر قرار بگیرد، اجبار قانونی دادگاهی عالی همواره به‌معنای جنگ خواهد بود.

بنابراین تنها دوراه‌چاره وجود دارد: یا آرامش صلح‌جویانه‌ی دولتی جهانی که در آن چراغ آزادی با خودکامگی خاموش شده است، یا وضع پیشرفت آزاد

به استعمارگرانی است که به کشورهای دیگر یورش می‌برند و در آنجا اقامت می‌کردند و همچون سرزمینی از آن خود با آن سرزمین‌ها رفتار می‌کردند. این دیدگاه کانت کاملاً ضداستعماری است.

^{۱۴} یعنی به این سه ماده اعتراض می‌شود که چگونه می‌توان در غیاب قدرت قهریه‌ای که صلح و قانون را حاکم می‌نماید، از دولت‌ها انتظار رعایت صلح و قانون را داشت؟ اگر در داخل کشور مردم به قانون پایبندی نشان می‌دهند، به‌سبب قدرت اجباری است که دولت دارد؛ دولتی که همیشه در آماده‌باش به سر می‌برد تا به‌محض اختلاف میان شهروندان مداخله کند. «وضع بینابینی» وضعیتی است که شهروندان در آن مخاصمه می‌کنند و با عدم کفایت حس قانونیت شهروند، نمی‌توانند بدون مداخله‌ی دولت به نزاع خود فیصله بخشند.

به‌سوی صلح به‌وسیله‌ی قانون با وجود خطر جنگ. کانت راه دوم را انتخاب کرد، زیرا تنها این راه است که آدمی را به موجودی اخلاقی بدل می‌کند که هستی او ارزش زیستن دارد.

۲. دیدگاه کانت درباره‌ی واقعیت‌های سیاسی

ماده‌های پیمان صلح جاودان به‌عمد در قلمرو عقل محض^{۱۵} تدوین شده‌اند، بدون آنکه تجربه‌ی واقعیت را به‌شمار آورند. آیا این تنها کاخی از باد است که کانت طراحی کرده؟ یک آرزواندیشی زیبای دیگر؟ هرکس که چنین بیندیشد از تفکر عمیقاً واقع‌گرای کانت درباره‌ی آنچه به‌واقع در سیاست انجام شده است، حیرت می‌کند.

کانت آنچه را که به‌جای رفتارهای سیاست، رفتارها می‌خواند، توصیف می‌کند؛ آنچه به‌طور کلی «اصل راهنمای سفسطه‌گر» شناخته می‌شود: فرصت را دریاب و سپس راهی برای توجیه کار انجام‌شده پیدا کن (Fac et Excusa)؛ هر کاری که کرده‌ای انکار کن که تقصیر با توست؛ در عوض تقصیر را گردن دیگران یا طبیعت انسانی بینداز (Si fecisti, nego)؛ بذر ناسازگاری میان شرکا و رقبای خود بپاش؛ تظاهر کن که به‌ضعیف‌تریاری می‌کنی و بر همه‌ی آنها فائق خواهی آمد (Divide et impera).

^{۱۵} «عقل محض» یعنی عقل مستقل از تجربه. کانت در پیشگفتار چاپ اول نقد قوه‌ی حکم نوشت: «می‌توان قوه‌ی شناخت به‌وسیله‌ی اصول پیشینی را "عقل محض"، و پژوهش در باب امکان و محدوده‌های آن را به‌طور کلی "نقد عقل محض" نامید» (ص ۵۵). پیش از آن، در پیش‌گفتار ویراست نخست نقد عقل محض آورد: «من نقد قوه‌ی عقل را به‌طور کلی در رابطه با همه‌ی شناخت‌هایی در نظر دارم که این قوه، مستقل از هرگونه تجربه، می‌تواند در تحصیل آنها بکوشد» (Axii).

کانت می‌گوید مردم از این اصول حیا نمی‌کنند، ولی از انجام دادن و ناکام ماندن در آنها شرمگین می‌شوند. افتخار سیاسی از بزرگ‌نمایی قدرت به هر وسیله‌ی ممکن پدید می‌آید. کانت همچون بصیرتی تجربی آنچه را ماکیاولی^{۱۶} و ارتاشاسترا^{۱۷} و کاتیلیا^{۱۸} استنتاج کرده‌اند، انکار نمی‌کند. قواعد مهارت برای دستیابی به قدرت و حفظ آن. این «آموزه‌ی بصیرت»^{۱۹} سیاسی

^{۱۶} Niccolo Machiavelli (۱۴۶۹-۱۵۲۷) دبیر و دیپلمات و اندیشمند سیاسی ایتالیایی و نویسنده‌ی دو کتاب پرآوازه‌ی شهریار و گفتارها.

^{۱۷} *Arthashastra* رساله‌ی کهن هندی به‌زبان سانسکریت درباره‌ی فنون مملکت‌داری، سیاست اقتصادی و استراتژی نظامی.

^{۱۸} Kautilya یا چانکایا (Chankaya) حکیم هند باستان که رساله‌ی *ارتاشاسترا* منسوب به اوست: آموزگار، اقتصاددان، قانون‌شناس و رایزن دربار سلطنتی.

19 Doctrine of prudence

کانت میان اخلاق و بصیرت تمایزی قاطع می‌شناسد. وی توانایی عملی ما برای گزینش هدف‌ها و چگونگی رسیدن به آنها را «بصیرت» می‌داند. انسان از طریق بصیرت می‌تواند معین‌کننده‌ی چیزی به سعادت او یاری می‌رساند. رفتار بصیرت‌مندانه همواره زاده‌ی تمایلات ماست: «تنها به این دلیل دست به عمل می‌زنیم که فلان چیز را می‌خواهیم... همین‌که تصمیم گرفتیم که چه می‌خواهیم باید بیندیشیم که چگونه آن را به دست آوریم.» کانت کاربرد عقل در این موارد را «مقید به تجربه» می‌خواهد، زیرا فقط به تجربه یاد می‌گیریم که چه می‌خواهیم و چگونه باید به آن برسیم. از سوی دیگر «آموزه» (Lehre/doctrine) در زبان کانت به نظریه‌ی پیچیده‌ای گفته می‌شود که در بردارنده‌ی بنیان‌ها برای بسط و تقویت شناخت پیشینی ماست. کانت میان «آموزه» و «نقد» تمایزی قاطع می‌گذارد. کانت در نقد عقل محض می‌نویسد: «ما می‌توانیم دانش داورِ عقل محض و سرچشمه‌ها و مرزهای آن را، همچون یک پیش‌آموزیک برای دستگاه عقل محض، بنگریم. اما چنین پیش‌آموزیک، آموزه نامیده نخواهد شد، بلکه فقط باید نقد عقل محض نامیده شود. سود این پیش‌آموزیک، در رابطه با نظروزی، واقعاً فقط منفی خواهد بود. زیرا این پیش‌آموزیک، به گسترش عقل ما خدمت نخواهد کرد، بلکه تنها به پالایش عقل ما خدمت خواهد کرد، و او را از خطاها مصون نگه خواهد داشت، و این خود سودی بزرگ است» (A11/B25). «نقد» ادعاهای مربوط به اعتبار ابژکتیو منابع سوژکتیو شناخت ما را بررسی می‌کند، در حالی که آموزه یک‌راست با ابژه‌های شناخت سروکار دارد.

در این باره بنگرید به:

یک «نظریه‌ی اصل راهنما برای گزینش بهترین ابزار برای تأمین منافع شخصی» را می‌سازد.

این نظریه‌ی ۲۰ بصیرت می‌گوید که انسان‌ها هرگز طالب آنچه مقتضای صلح جاودان است، نیستند. انسان وقتی به قدرت رسید، پیش می‌رود و هرگز اجازه نمی‌دهد مردم برای او قانون وضع کنند. یک دولت خودمختار درباره‌ی مسئله‌ی چگونگی احقاق حقوق خود در برابر دیگر دولت‌ها هرگز تن به محاکم آنها نمی‌دهد. حتی یک قاره که خود را برتر از قاره‌ی دیگر می‌شمارد، در تقویت قدرت خود از طریق به‌انقیاد آوردن دیگری درنگ نمی‌کند.

اصل سیاسی که با آموزه‌ی سیاسی بصیرت در نظر گرفته می‌شود، دروغ است. در انسان گرایشی به‌سوی عدم صداقت وجود دارد، به‌سوی ناراستی، به‌سوی نوعی «خیانت ظریف». در سیاست، بصیرت این گرایش، نخست، دریافت می‌شود، سپس به سطح خودآگاه آورده می‌شود و با هنرمندی از آن بهره گرفته می‌شود.

ولی در هرچه کانت فاکت‌های تجربی سیاست - رفتارها - می‌خواند، یک چیز چشمگیر است: گرچه واقعیت آنها را انکار نمی‌کند، هرگز آنها را در مقام یگانه شالوده‌ی رفتار سیاسی به رسمیت نمی‌شناسد.

«آموزه‌ی بصیرت» سیاسی این را که «اساساً اخلاقی وجود دارد» انکار می‌کند. از این روست که به‌طور کلی صادق نیست، گرچه از نظر تجربی، به‌طور خاص، درست است. سیاست مدار عملی فکر می‌کند که او انسان‌ها را

همچنین درباره‌ی تفاوت نقد و آموزه بنگرید به نقد قوه‌ی حکم، ص ۶۸ و نیز در این باب: سولیان، ر. (۱۹۹۴) اخلاق در فلسفه‌ی کانت، ترجمه‌ی فولادوند، ع. تهران: طرح نو، ص ۱۷۰.
 ۲۰ یاسپرس کمی پیش‌تر این را «آموزه» خوانده بود، نه نظریه زیرا «آموزه» نوعی نظریه است.

می‌فهمد؛ ولی او انسان را نمی‌فهمد. در ذهن او مهارت‌های دستیابی و حفظ قدرت همه‌چیزند. او «همه‌ی طرح‌ها برای قانون مدنی، بین‌الملل و جهان‌وطن را تهی و ایدئال‌هایی غیرعملی» می‌انگارد.

همان‌طور که دزدها در میان خودشان برای بازی دزدی قواعدی دارند، دولت‌های اروپایی که یکدیگر را مشروع می‌شناسند، منافع مشترکی در حفظ جنگ‌ها میان خود با حفظ برخی قیودات داشته‌اند. آنها یکدیگر را همچون دشمنانی منصف بازمی‌شناختند و محدودیت‌ها به هیچ‌رو علیه دشمن اعمال نمی‌شد؛ نه در جنگ‌ها علیه شورشیان (همان‌طور که مثلاً اسپانیا علیه هلند به پا کرد)، نه علیه غیرمسیحیان در خارج از اروپا. کانت از این طریق اوضاع را دید. او گفت در وضع طبیعی، اصطلاح «دشمن غیرمنصف» حشو است، چون وضع طبیعی، خود وضعی غیرمنصفانه است. از سوی دیگر، دشمن منصف کسی است که روا نیست من در برابر او مقاومت کنم. «بنابراین او دشمن من هم نخواهد بود.»

با نظر به واقعیت، کانت باور داشت که جنگ تحت هر شرایطی نارواست. هیچ واقعیتی نمی‌تواند آن را توجیه کند. توجیه‌ها و محکومیت‌های آن از منبع دیگری سرچشمه می‌گیرند. این، همان‌طور که تاکنون دیدیم، کانت را به سوی اندیشه‌ی سه‌رویکرد به صلح سوق داد: اول، یک دشمن منصف، دیگر دشمن نیست؛ انصاف در هر دو سو، جنگ را از میان می‌برد. دوم، [فرایند] جنگ باید بهبود یابد تا مبادا از صلح آینده جلوگیری کند. این رویکرد به چیزهایی ارجاع می‌دهد که هنوز فراتر از افق کانت هستند؛ به کمک‌های انسان‌دوستانه در زمان جنگ، به صلیب‌سرخ، به کنوانسیون لاهه. کسی که علی‌الاصول این هنجارها را می‌شکند، همان‌گونه که هیتلر علیه لهستان و روسیه چنین کرد، جنگ ویرانگرانه به پا کرده است. هدف او دیگر صلح نیست، بلکه نابودگری

محض است و بدین‌سان، در صورت شکست او خود در معرض آن است که به‌همراه کسانی که از او اطاعت کرده‌اند، نابود شود. بازماندگان، حیات خود را مدیون لطف طرف پیروز هستند. سوم، شرایطی برای حق وجود دارد که عقل به‌صورت پیشینی می‌تواند آن را درک کند تا به صلح جاودان دست یابد.

۳. سیاست و اخلاق

در برابر واقعیت تجربی «باید» قرار می‌گیرد، فرمان اخلاقی. ولی این، واقعیتِ خود را دارد. این واقعیت که رفتارهای سیاسی، به‌ویژه اصل دروغ، مدام به پشت پرده رانده می‌شوند، اثبات می‌کند که در ما، همچون موجودات انسانی، آگاهی به اخلاق و حق وجود دارد که، ولو ما خلاف آن عمل کنیم، خواستار ارضاشدن است. گرچه در این مورد، دروغ، همچون ریاکاری به‌طرز فاحشی نمایان می‌شود، خود این ریاکاری اعتراف به محکمه‌ی عقل است. شاید هیچ‌کس معیارهای اخلاقی و حقوقی را اعلام نکرده، بدون آنکه در صورت امکان خود را از آن مستثنی کند؛ ولی این دغل‌کاری اثبات می‌کند که فرمان [اخلاقی] مغلوب‌نشدنی است.

غرض کانت آن است که میان آنچه رخ می‌دهد و آنچه باید رخ دهد، تمایز بگذارد و آن را نشان بدهد. در نتیجه، موضوع‌های کاوش او ترفندهای نیرنگ‌بازانه‌ای نیستند که با آنها صلح را چند صباحی بتوان نگه داشت، بلکه بنیان‌های قانون هستند که تحقق‌شان صلح پایدار را ممکن می‌سازد.

اگر کانت، به‌طور قاطع، اخلاق را از سیاست، و رخداد‌های واقعی را از «باید»، جدا می‌نماید، او این کار را بدان سبب می‌کند تا دوباره آنها را یکی بگرداند؛ «سیاست می‌گوید "چون ماران فرزانه باش"، اخلاق با افزودن اینکه

"چون کبوتران معصوم باش^{۲۱} آن را تعدیل می‌کند." چون هر دو می‌توانند در یک قاعده‌ی عملی^{۲۲} قرار بگیرند، کانت میان اخلاق و سیاست ناسازگاری نمی‌یابد، ولی سبب آنکه میان آن دو ناسازگاری وجود ندارد، تقدّم اخلاق است، و این تقدّم در قطعیت حقیقت آن ریشه دارد. از نظر تجربی، ما می‌گوییم «صداقت بهترین سیاست است». این جمله «نظریه‌ای است که افسوس‌مندانه، عمل، آن را اغلب نفی می‌کند.» ولی جمله‌ی «صداقت بهتر از هر سیاستی است»، به یک سان نظری است که ورای انکار می‌ایستد. این به‌خودی‌خود یقینی، و ویژگی اجتناب‌ناپذیر همه‌ی سیاست‌های خوب است.

کانت می‌گوید قطعیت اخلاق موجب عدم قطعیت زور نمی‌شود. «زیرا این هنوز منوط به تقدیر است؛ به عبارت دیگر، عقل هنوز آن قدر روشن‌بین (Enlightened) نیست که رشته‌ای از علل مُقدّر را برسد که به آدمی مجال می‌دهند تا نتایج خوب و بدِ اعمال یا ترک اعمال انسان را، بسته به سازوکار طبیعت، پیش‌بینی کند. ولی درباره‌ی اینکه چه باید کرد تا در راستای وظیفه (برحسب قوانین حکمت) باقی ماند، در این باره و در نتیجه، درباره‌ی غایت نهایی، عقل برای ما در همه‌جا پرتوی کافی می‌افکند.»

ولی آیا این وحدت وظیفه و واقعیت، یا صرفاً تقدّم وظیفه بر واقعیت، برای فهم ما از وقایع مربوط به غایت کنش کافی است؟ آیا این در عوض، نشان‌دهنده‌ی یأس واقعی قانون اخلاقی، مخصوصاً برای کانت نیست که می‌خواهد «شر رادیکال»^{۲۳} در انسان را، به‌صورت معکوس رابطه‌ی مشروط،

۲۱ انجیل متی، ۱۰:۱۶.

22 precept

۲۳ «شر رادیکال» یا «شر ریشه‌ای» مفهومی است که کانت، به‌ویژه، در دین درون مرزهای عقل محض (۱۷۹۳)، بدان پراخته و آن را شرح کرده است. او در این کتاب می‌نویسد: «ما

دریابد - اینکه اصل راهنمای فطری انسان عمل به قانون اخلاقی است، مگر آنکه این اراده‌ی تجربی وی را برای سعادت‌مندبودن محدود کند، به‌جای آنکه به اراده‌ی سعادت‌مندبودن عمل کند، مگر آنکه این ناقض قانون اخلاقی باشد؟

به‌واقع، صرف بیان تقدم «باید» اندیشه‌ی کانت را در ارتباط با عقل اخلاقی خرسند می‌کند، ولی نه در ارتباط با دریافت سیاست ملموس و عینی. او به این رضایت نمی‌دهد که اصول عقلی پیشینی، صلح جاودان را بازنماید. او پیش می‌رود و می‌پرسد: چگونه و به چه وسیله‌ای صلح جاودان واقعی می‌تواند برقرار شود؟

۴. صلح جاودان چگونه می‌تواند برقرار شود؟

شرح کانت از واقعیت‌های سیاسی نومیدانه نیست، و هم‌چنین، متهم‌شماری تحقیرآمیزی از چشم‌انداز کسی نیست که بهتر می‌داند و بهتر است. کانت نه رویکرد منفعلانه‌ای مبنی بر پوچی همه‌چیز را در پیش می‌گیرد، نه به تغییر کامل و فوری جهان از وضع جنگ به وضع صلح فرامی‌خواند. پیش‌نویس کانت دربردارنده‌ی چیزی نیست جز ایده‌ی چالش اخلاقی-سیاسی. تنها آمیختن واقع‌گرایی تجربی و ایدئالیسم اخلاقی-سیاسی است که می‌تواند راه

انسانی را شرّ می‌خوانیم... نه بدین خاطر که او مرتکب اعمالی شده که شرّند... بلکه بدین سبب که اینها اعمالی هستند که به‌نحوی ساخته شده‌اند که اجازتی استنتاج اصول راهنمای شرّ را در او می‌دهند... برای آنکه... انسانی را شرّ بخوانیم، باید امکان استنتاج پیشینی یک اصل راهنمای بنیادی شرّ از شماری از اعمال خودآگاهانه‌ی شرّ‌آمیز یا حتی از شرّی واحد وجود داشته باشد. (۶:۲۰) افزون بر این، اصل راهنمای بنیادین شرّ فقط اصلی در میان اصول راهنمای دیگر نیست، بلکه باید، به یک معنا، شالوده‌ی بنیادین برای همه‌ی اصول راهنمای شخص باشد: این شرّ رادیکال است، زیرا شالوده‌های همه‌ی اصول راهنما را تباه می‌کند؛ «برترین شالوده‌ی سوئیژکتیو همه‌ی اصول راهنما... تباه شده است.» (همان، ص ۳۷:۶) «شرّ رادیکال» را تعبیر کانت از مفهوم «گناه ازلی» در الهیات مسیحی می‌توان دانست: مفهومی که به‌گرایش ریشه‌ای بشر به‌سوی ارتکاب شرّ و مقاومت در برابر اخلاق اشاره می‌کند.

را نشان بدهد. نگرش کانت به واقعیت، او را وامی‌دارد که بپرسد در موقعیت وقایع سیاسی واقعی جاری، صلح جهانی چگونه می‌تواند برقرار شود؟

برای فهم پاسخ او باید نخست دید از نظر کانت به چه معنایی آزادی اساساً وجود دارد، و ایده‌ی غایتی که حتی در شناخت طبیعت زنده حاکم است به چه معناست. این هر دو مقدمه‌ی برنهادی کانت هستند. اینکه در طبیعت انسانی و در تاریخ انسان، «مشیت الهی» ای وجود دارد که به یاری کنش‌هایی می‌آید که انسان با عقل و اراده‌ی خیر خود آنها را آزادانه انجام می‌دهد.

الف) آیا آزادی وجود دارد؟

کانت در نقد عقل محض خود نشان می‌دهد که هر چیزی که به وسیله‌ی تجربه همچون واقعیت بشناسیم، تحت مقوله‌ی علیت رخ می‌دهد. ما آزادی را نه از راه تجربه، که از طریق عقل خود می‌شناسیم، همان عقلی که به‌خودی‌خود آنچه را باید انجام دهیم می‌فهمد. همه‌چیز برحسب قوانین علیّی رخ می‌دهد، ولی اگر آزادی از قانون‌های اخلاقی پیروی کند - که در بسیاری موارد نمی‌کند -، کنش‌های ما تابع این قانون‌هاست. در تجربه‌ی ما از واقعیت، آزادی‌ای وجود ندارد؛ اندیشیدن ما درباره‌ی آنچه باید انجام دهیم، آزادی را فرض می‌گیرد. اندیشیدن درباره‌ی جهان به‌مثابه‌ی تجربه‌ای ممکن، از بُن، متفاوت با اندیشیدن به قوانینی است که ما طبق آنها باید عمل کنیم. همان‌طور که هر چه در زمان و مکان باشد پدیدار است («جهان پدیداری»)، هر چه از آزادی برآید به‌خودی‌خود واقعیت است («جهان معقول»). ولی جهان معقول «علت» پدیداری واقعیت است، گرچه به‌معنایی متفاوت از معنای علت‌ها در جهان تجربی. علت‌ها در جهان تجربی را می‌توان در سلسله‌ی علل برای همیشه (Adinfinitem) پی گرفت؛ علل در جهان معقول به‌خودی‌خود سرچشمه و خاستگاه هستند، بدون آنکه جایی برای پرسش چرا باشد.

در شناخت ما هیچ حدّی برای علیت نیست، همان‌طور که هیچ گسستی میان آنها نیست. تحقیق باید برای همیشه پیش رود؛ تحقیق با چیزها همان‌طور که در جهان پدیدار می‌شوند، سروکار دارد و بدین لحاظ، برحسب معنای تحقیق، کنش‌های آزاد ما از نظر علیّ بدون هیچ محدودیتی ضروری هستند. ولی این ادراک‌پذیری (Cogniscibility) پدیدارها فارغ از آزادی نیست. هرچند که برای شناخت ما از واقعیت، آزادی ناموجود است؛ آزادی برای عقل عملی از طریق فرمان مطلق (Absolute commandment) قانون اخلاقی اثبات می‌شود، زیرا ما باید بر کاری که باید انجام دهیم قادر باشیم. این فقط نتایج کنش آزاد است که بر تجربه به‌مثابه‌ی واقعیت پدیدار می‌شود.

این اندیشه‌ها که برای هرگونه فلسفه‌ورزی بنیادی‌اند، با بیان مختصر به‌خوبی قابل فهم نیستند.^{۲۴} شیوه‌ای که کانت آنها را پیش نهاده - عمیق، روشن، و با همه‌ی دشواری فهم‌پذیری آنها - مقدمه‌ی [فهم] رساله‌ی [به‌سوی] صلح جاودان است. در اینجا او با آنها به‌صورت ساده، هم‌یاب، ملموس و

^{۲۴} بخش «آیا آزادی وجود دارد؟» چه بسا دشوارترین بخش متن پیش‌روست که همان‌طور که یاسپرس تأکید می‌کند، نکته‌هایی بنیادین در غایت ایجاز بیان شده‌اند و این برای خواننده‌ی ناآشنا با فلسفه‌ی کانت می‌تواند مُخلّ به معنا باشد. برخی نکته‌های مهمی که در اینجا گفته می‌شود، به‌بیان ساده‌تر از این قرارند:

از نظر کانت اصل علیت در چیزهایی وجود دارد که به‌وسیله‌ی تجربه و به‌مثابه‌ی واقعیت می‌شناسیم. آزادی ایده‌ای است که نه می‌توان آن را اثبات کرد، نه می‌توان برای نفی آن دلیل اقامه نمود، ولی ما به آزادی باور داریم چون از راه عقل خود، و نه تجربه‌ی بدان پی می‌بریم. اندیشیدن به جهان پدیدارها با اندیشیدن به قوانین اخلاقی یکی نیست، چون هریک قواعد و اصول خود را داراست. در جهان پدیدارها علت اول وجود ندارد و سلسله‌ی علل را تا بی‌نهایت می‌توان پی گرفت، ولی در جهان معقول علل خود سرچشمه و خاستگاه هستند، و دیگر پرسش از چرایی آنها بی‌معناست. آزادی برای عقل عملی از راه فرمان مطلق قانون اخلاقی اثبات می‌شود.

به اصطلاح طبیعتاً، بدون تفحص انتقادی سروکار دارد، چنان‌که گویی برای همه معلوم است.

ب) شناخت چیزها به یاری ایده‌ی غایت‌ها حتی در طبیعت زنده به منزله‌ی نفس، و سپس به منزله‌ی تاریخ انسانی، موضوع‌هایی برای کاوش وجود دارد که در روابط صرفاً علیّی قابلیت شناخت آنها به پایان نمی‌رسد.

ایده‌ی روابط غایی، برای شناخت و به‌واقع برای هرگونه دریافتِ حسیِ واقعیت^{۲۵}‌های زندگی، چنان‌که بر ما پدیدار می‌شوند، لازم است. ما زندگی را می‌شناسیم، چنان‌که گویی طبیعت، آن را برای غایتی طرح ریخته است و ما واقعیت روان‌شناختی انسان را می‌دانیم، چنان‌که گویی علیّت در راستای غایتی پیش رفته است، گرچه ما این ایده‌ی غایت را تنها تا جایی که واقعیت‌ها با آن هم‌خوانی دارند، می‌توانیم دنبال کنیم. ما نمی‌توانیم آن را اثبات کنیم؛ ما تنها می‌توانیم آن را به‌مثابه‌ی ابزار گریزناپذیری برای شناخت به کار ببریم.

بنابراین «اراده‌ی طبیعت» که کانت آن را «مشیت الهی» نیز می‌خواند، از جنس همان واقعیت‌چیزهای پدیداری نیست. با این همه، کیفیتی ابژکتیو دارد؛ کیفیت ابژکتیو «ایده»‌ها. اهمیت ایده‌ها به‌مثابه‌ی ابزاری روش‌شناختی فقط سوَبژکتیو نیست؛ آنها اهمیتی ابژکتیو هم دارند، چون تا جایی که واقعیت با آنها انطباق پیدا کند، ظاهراً خارج از واقعیت، معنی آنها را درمی‌یابیم.

از سوی دیگر، ابژکتیو بودن قانون اخلاقی، به‌خودی‌خود، مشروط است. این قانون بدون محدودیتی از جانب تجربه وجود دارد. از آنجا که عقل انسانی

نمی‌تواند از اعتراف به قانون اخلاقی سر باز زند، این فقط به‌مثابه‌ی یک معیار وجود ندارد. با این‌همه، «باید» به امکانِ اطاعت - که آزادی است - دلالت می‌کند.

(ج) «اراده‌ی طبیعت» یا «مشیت الهی»

کانت از «هنرمند بزرگ، طبیعت» سخن می‌گوید که «در روند مکانیکی آن ما تابش عملی‌بودن را می‌بینیم». ما این «دستگاه‌های هنری طبیعت» را نمی‌شناسیم. ما «نمی‌توانیم آنها را حدس هم بزنیم، ولی ذهن ما باید آنها را به دست دهد تا در قیاس با کنش‌های هنری انسانی، امکان آنها را دریابیم».

تطور انسان در تاریخ، هم‌هنگام، فرایند طبیعت انسانی نیز هست. ما باید بدان چنان بنگریم که گویی تابع اراده‌ی طبیعت است، و باید ببینیم تا چه اندازه تجربه می‌تواند ایده‌ی غایت‌مندی را تأیید کند. بنابراین، چه بسا، این اراده‌ی طبیعت است که «در میان انسان‌ها، حتی به‌رغم اراده‌ی خودشان، با همان اختلافات‌شان، هماهنگی برقرار کند.» محنت حاصل از خشونت عمومی سرانجام مردم را مجبور می‌کند که ابزاری را که عقل در اختیار ایشان گذاشته، به‌کار گیرند - تن دادن به قانون عمومی و پذیرش تشکیلات^{۲۶} مدنی. در نتیجه محنتی که از جنگ‌های پیاپی حاصل می‌شود، در نهایت دولت‌ها را وامی‌دارد که حتی برخلاف اراده‌ی خود، تشکیلات جهان‌وطنی را بپذیرند.

برحسب کانت، این قاعده‌ی کلی، بر همه‌ی پیشرفت‌ها در تاریخ صدق می‌کند. علت آنکه جدوجهد می‌کنیم و آنچه باید انجام دهیم را انجام می‌دهیم، در طبیعت ظاهری نهفته نیست. ولی اگر آن را انجام می‌دهیم، نتیجه‌ی

آزادی ما آشکار می‌شود. ما نمی‌توانیم از طریق پیوند کلی [این امر] ببینیم. ما نمی‌توانیم نتایج کنش‌های خود را محاسبه کنیم. در عوض، موفقیت پیشرفت ما به‌سوی بهبودی «چندان وابسته به آنچه ما انجام می‌دهیم نخواهد بود (مثلاً به تعلیم و تربیتی که به جهان جوان‌تر می‌دهیم)»؛ و نیز نه «به روشی که از طریق آن ما باید پیش رویم» تا بدان برسیم، «بلکه وابسته به آن چیزی است که طبیعت انسانی در ما و با ما انجام می‌دهد، تا ما را وادارد راهی را در پیش گیریم که به‌آسانی بدان تن در نمی‌دهیم».

در طراحی انسانی ما، ما فقط می‌توانیم از اجزا عزیمت کنیم. نسبت به کلیت که برای ما بیش از حد بزرگ است، تنها می‌توانیم ایده‌های خود را بسط دهیم، نه نفوذ خود را. افزون بر این، در طراحی ما، ما در تقابل با یکدیگریم. ما به‌ندرت درباره‌ی آنها با انتخاب آزاد خود موافقت می‌کنیم. ولی طبیعت (که مشیت الهی هم نامیده می‌شود) ممکن است انتظار رود که موفق شود؛ موفقیتی که «به کل و از آنجا به اجزاء بسط یابد». ما نمی‌توانیم اراده‌ی طبیعت را دریابیم؛ ما تنها می‌توانیم از طریق دریافت عملی بودن چیزی تلاش کنیم تا بازتابی از آن را ببینیم که انسان‌ها را وامی‌دارد تا این راه را برخلاف میل خود بگیرند، از طریق درست همان‌هایی که رسالت و کنش آنها یکسره معطوف به غایاتی دیگرند.

کانت، در آثار خود در زمینه‌ی فلسفه‌ی تاریخ، از شماری از این پیوندهای غایتمندانه سخن می‌گوید و وظیفه‌ی تلاش برای نوشتن تاریخی جهانی را از این چشم‌انداز مقرر می‌دارد.^{۲۷} در نتیجه، او خاستگاه نظام سیاسی جمهوری

^{۲۷} از جمله در «ایده‌ی تاریخ جهانی با رویکردی جهان‌وطن»

(“Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht” 1784)

را بیان می‌کند. بنابراین او شیوه‌ای را بیان می‌کند که صلح باید تحقق یابد. شرّ و جنگ تنها به‌خاطر خودشان و پیامدهای‌شان باید متوقف شوند. «هر خیریه که باید انجام می‌شد ولی انجام نشده، باید در نهایت با ناتوانی انجام شود: هر دولتی باید از نظر داخلی چنان سازمان‌دهی شده باشد که تصمیم‌گیری در باره‌ی جنگ یا عدم جنگ را به اختیار رئیس دولت نگذارد - کسی که به‌واقع بهای جنگ را نمی‌پردازد - بلکه به‌عهده‌ی مردم بگذارد.»

نتیجه آن خواهد بود که «وقتی هر موجود مؤذی از آسیب‌زدن خشونت‌آمیز به دیگری ناتوان شد و مجبور به اطاعت محض از قانون گردید، دیگر موجودات مؤذی از همان سرشت به کمک او خواهند آمد.»

«طبیعت سرسختانه می‌خواهد که حق در نهایت پیروز شود.» در دولت‌های واقعاً موجود ما می‌بینیم که این امر رخ می‌دهد. مردم در آنجا به ادراک ایده‌ی حق در رفتار خود نزدیک می‌شوند، گرچه موقعیت درونی نوع انسان مطمئناً تنها سبب آن نیست. نظم وضعیست قانونمندی ایجاد می‌کند، نه اخلاقمندی. ولی سپس بر این زمینه، «شکوفایی اخلاقی خیر یک ملت می‌تواند توقع رود.»

ایده‌ی اصلی کانت این است: شرایط صلح جاودان، چنان‌که در پیش‌نویس قانونی آمده، باید به‌یمن ضرورت طبیعی تحقق یابد. هرچه در آزادی باید اراده شود، به‌خاطر ترس و تشویش رخ می‌دهد. آدم‌ها می‌خواهند زنده بمانند. وضعیت آنها را وامی‌دارد که به‌خاطر امنیت به قانونیت عقلانی روی کنند. حتی بدون هیچ بهبود اخلاقی درونی، انسان رفتار قانونی بیرونی خود را بهبود می‌بخشد. در نهایت، رویکرد اخلاقی غلبه خواهد کرد.

بگذارید این اندیشه‌ی کانتی را تکرار کنیم: ضرورت الزام‌آور اتفاق طبیعی ناشی از ترس راه آزادی را برای خیر باز می‌کند. در آغاز، که همه علیه همه به خشونت پناه می‌بردند، این ترس بود که انسان‌ها را وامی‌داشت تا به قانون ملی تن دردهند. اکنون فاجعه‌ی فزاینده‌ی جنگ‌ها ملت‌ها را به استقرار صلح جاودان سوق می‌دهد. در آغاز، ترس جنگ را برای دوره‌ی کوتاهی از زمان متوقف می‌کند؛ تنها وقتی وضع ذهنی انسانی مفهوم حق را به‌خوبی فراگرفته است که صلح دوام می‌یابد.

اینجا تناقضی به چشم می‌خورد. تصور رایج آن است که صلح تنها از اراده‌ی خیر می‌آید، اگر انسان کنش‌های سیاسی خود را بر پایه‌ی اخلاقی قرار دهد. ولی صلح باید از ترس بیاید، حتی اگر انسان در وضع ذهنی جنگ‌خویانه و خشونت‌آمیز خود بماند. برای فهم این پارادوکس به‌گونه‌ای که دیگر پارادوکس نماند، باید سراسر فلسفه‌ی کانتی را پیش کشید.

کانت عمل واقع‌باور و رؤیای آرمان‌باور را که در غیر این صورت، هریک امری منزوی و ناتوان خواهند بود، جدایی‌ناپذیر می‌داند. از نظر او، وحدت هر دو حقیقی است. آنچه ما جدا از یکدیگر می‌بینیم در ریشه‌ی چیزها نهفته است؛ ضرورت طبیعی که ظاهراً همواره رخ می‌دهد و پیروی از قانون اخلاقی که باید آزادانه رخ دهد، ولی هرگز همواره رخ نمی‌دهد.

اگر ما آنچه را از نظر اخلاقی باید انجام دهیم، انجام دهیم، ضرورت طبیعی، به‌تعبیری می‌تواند به کمک ما بیاید. در عین حال، این به‌خودی‌خود نمی‌تواند صلح را در درازمدت ممکن سازد. تنها با پاسخ به مقتضیات اخلاقی-سیاسی است که ما می‌توانیم به صلح شایسته دست یابیم. به‌زبان دیگر، کانت خواهان صلح به هر بهایی نیست. صلحی که از ترس می‌زاید یا از

نیاز به امنیت برمی‌آید [صلح مطلوب کانت نیست]. کانت صلح را تنها به شرط تحول انسان به موجودی اخلاقی مطلوب می‌داند.

کانت در بحث خود از انگیزه‌های واقعی هشیار است، زیرا او رفتار انسانی را می‌شناسد. او با جدیتی الهام‌بخش در بحث چالش سیاسی اخلاقی می‌اندیشد، زیرا او معنای اراده‌ی خیر را می‌شناسد.

۵. شکاکیت و اعتماد

ما نباید دو ویژگی مدام مکرر ایده‌های کانت درباره‌ی «اراده‌ی طبیعت» یا «مشیت الهی» را فراموش کنیم.

اول، این یک «فرضیه»^{۲۸} محض است. این غیریقینی است، به‌سان داوری‌هایی که «ادعا می‌کند تنها علت کافی معلولی خاص را که تماماً در اختیار ما نیست، بیان می‌کند».

دوم، این یک «امید» محض است. با آگاهی از ناتوانی خود برای تحقق کلیت، ما می‌توانیم «امیدهای اخلاقی» داشته باشیم و «توقع داشته باشیم که

^{۲۸} Hypothesis یا فرضیه در فلسفه‌ی کانت به معنای خاصی به کار برده می‌شود. کانت در نقد عقل محض می‌نویسد: «در رابطه با "کاربرد عملی"، عقل حق دارد چیزی را فرض کند که به هیچ آیین در میدان نظرورزی محض حق ندارد آن را فرض گیرد، مگر آنکه مجاز باشد مبناهای برهانی رسا را پیش فرض کند. زیرا با آنکه همه‌ی این‌چنین فرض‌های پیشینی به کمال نظرورزی آسیب می‌رسانند ولی علاقه‌ی عملی به هیچ روی بدان خاطر نگران نیست... او آزاد است فرضیه‌هایی را به کار گیرد که به هیچ روی بدان کار نمی‌خورند که برهان امر او را تقویت کنند؛ بل فقط برای آنکه نشان دهند که هم‌اورد درباره‌ی موضوع مناقشه بسیار کمتر از آن می‌داند که بتواند خود را به داشتن امتیازی نسبت به ما در زمینه‌ی بینش نظرورزانه دل‌خوش گرداند. بنابراین فرضیه‌ها در حیطه‌ی عقل محض فقط چونان جنگ‌افزار مجازند: نه برای آنکه بدان راه حقی را بنیان نهیم بلکه فقط برای آنکه از حق دفاع کنیم» (A777/B805).

مشیت الهی شرایط مقتضی را فراهم کند». ما می‌توانیم نشانه‌های تجربی را تا جای ممکن با اقتناع‌گری نسبی - که تمام چیزی است که در اینجا می‌توان به دست آورد - به نفع خود تأویل کنیم. در نتیجه، می‌توان به روند رویدادهایی نگرست که در آنها اهداف اراده‌ی خیر انسان‌ها، حتی به‌رغم میل آنها، تحقق می‌یابد. آن‌گونه که کانت می‌نویسد، «این دقیقاً با مقابله‌ی گرایش‌هایی که به شرّ می‌انجامد است که عقل آزادی می‌یابد تا همه‌ی آنها را مهار کند، و سلطنت خودویرانگریِ شر را با سلطنت خیر - که به محض تحقق، خودنگهدارنده خواهد بود - جایگزین نماید.

ولی نه فرضیه، نه امید، هیچ‌یک بر شناخت دلالت نمی‌کنند. مقایسه‌ی کانت با هگل آموزنده است. آنچه کانت «اراده‌ی طبیعت» و «مشیت الهی» می‌نامد، هگل «نیرنگ ایده» می‌خواند که شور (Passion) های انسان‌ها را بدون آگاهی آنها مهار می‌زند تا به هدف خود دست یابد. تفاوت در این است که کانت نمی‌داند، آزمون‌گرانه می‌اندیشد، هیچ‌چیز را ناممکن نمی‌داند و امیدوار است؛ در حالی که هگل می‌داند، به تأویل قطعی وجود واقعی باور دارد و نیازمند امید نیست.

در عمل، این تفاوت، ریشه‌ای و عمیقاً تعیین‌کننده است. شیوه‌ی اندیشیدن کانت آزادمنشانه، فروتنانه و در حداکثر تنش میان شناخت واقعی و وظیفه‌ی اخلاقی باقی می‌ماند. شیوه‌ی اندیشیدن هگل به‌سرعت تأویل تام جهان را با شناخت علمی می‌آمیزد. سپس، بر پایه‌ی این آمیزش، فروتنی جای خود را به خرافه‌اندیشی علمی می‌دهد. در یک «شجاعت حقیقت» خودفربانه، تنشی که بر انسان تحمیل شده، جای خود را به شناختی تهی از ابهام می‌دهد - همچنان که در تغییر شکل هگل‌گرایی به مارکسیسم. از آنجا که مارکسیسم در حرکت دیالکتیکی خود همه‌چیز را ممکن می‌سازد، همه‌چیز را درمی‌یابد،

می‌تواند همه‌چیز را برای لحظه‌ی حاضر بخواهد، در بحث شکست‌ناپذیر است. جوهر آن حرکت مدام است، مثل مارماهی از زیر چنگ ما می‌لغزد و در عین حال رویکرد آن به شناخت، در هر لحظه، تعصب‌آمیز و مطلق است. برای «سرشت علمی» آن - که عمل‌تغییر جهان است - مارکسیسم، در نتیجه، از همه‌ی اخلاق و قانونیت صرف‌نظر می‌کند. از آنجا که، در عین حال، نمی‌تواند بدون آن دو بماند، همان‌طور که لنین در یک لحظه‌ی استیصال فلسفی گفت، به میانگین ادب انسان تکیه می‌کند.

کانت مدعی نیست که آینده را می‌داند. او معیار لاینفک قلب هر انسان را که به‌زیان عقل با او سخن می‌گوید، به رسمیت می‌شناسد. این معیار معتبر است، حتی وقتی همه‌چیز شکست می‌خورد. ولی کانت اعتماد خود را به روند رویدادها توجیه می‌کند؛ اعتمادی که با نشانه‌های پیوندهایی که می‌توان به‌صورت تجربی تعیین کرد، تقویت می‌شود، ولی اثبات نمی‌شود. از آنجا که اعتماد شناخت نیست، ممکن است تزلزل یابد. بنابراین، کانت، در هرکدام از آثار خود به یک اندازه اعتماد ندارد. او می‌تواند اجازه دهد رقیب خیالی‌اش، چنان تأثیرگذارانه براهینی علیه این اعتماد اقامه کند که ما به گمان بیفتیم که اوست که سخن می‌گوید. او شجاعت اندیشیدنِ اندیشه‌های نهایی را دارد، هرچند با نهادن آنها در دهان رقیبان.

رقیب «اخلاق‌باور سیاسی»^{۲۹} است که می‌خواهد خود را تنها بر پایه‌ی تجربه استوار کند. با وجود پیش‌فرض گرفتن اعتبار قوانین اخلاقی، کاملاً در مقام یک ناظر، او داوری‌های تجربی را بر پایه‌ی انداختن تقصیر بر گناه آدمیان و الوهیت انجام می‌دهد. او می‌گوید:

(۱) «حاکم و مردم، یا ملت و ملت، به یکدیگر بدی نمی‌کنند اگر با خشونت و حيله با یکدیگر بجنگند.» ولی هر دو کار اشتباهی انجام می‌دهند که «به هرگونه توجه به مفهوم حق که تنها چیزی است که می‌تواند صلح جاودان را برقرار سازد، پشت می‌کنند».

(۲) از آنجا که هر دو ذهنیتی غیرعادلانه دارند و از وظایف خود نسبت به دیگری تخطی می‌کنند، «اگر همدیگر را نابود کنند، هر کدام هرچه لایق آن است، به دست می‌آورد». در چنین وضعیتی، «اندازه‌ای کافی از نوع همواره باقی می‌ماند یا بازی تا دورترین زمان‌ها ادامه می‌یابد».

(۳) اصل اخلاقی هرگز از میان نمی‌رود. از آنجا که عقل، عامل کارای بدل کردن ایده‌های حق به رفتار، با پیشرفت تمدن رشد می‌یابد، تقصیر به خاطر تخطی نیز با آن بیشتر می‌شود. تا جایی که به انسان‌ها مربوط است، پاسخ به پرسش تقصیر روشن است. این روشن است که آنها سزاوار آنچه بوده‌اند که با شرّ جنگ‌ها بر سر آنها آمده است. از این لحاظ، مشیت توجیه‌پذیر است.

(۴) «اخلاق باور سیاسی» پیش‌تر می‌رود و می‌پرسد ولی خداوند چگونه می‌تواند برای چنین خلقتی موجه باشد، برای این واقعیت که «نژاد چنین موجود فاسدی اساساً باید روی زمین باشد»؟ هیچ نظریه‌ی عدل الهی‌ای نمی‌تواند به این سؤال پاسخ کافی بدهد (اگر فرض کنیم که هیچ بهبودی در نوع انسانی هرگز نخواهد بود و نمی‌تواند باشد). به عبارت دیگر، یا «ایستار^۳ داوری بسی برای ما بلند است» - ما «نمی‌توانیم از لحاظ نظری مفاهیم اعلای فلسفی و حکمت قدرت نفوذناپذیر را اثبات کنیم» - یا خدا قابل اثبات نیست. خدا مقصّر است.

کانت پاسخ می‌دهد: «ما لاجرم به چنین نتیجه‌گیری‌های مستأصلانه‌ای می‌رسیم، اگر فرض نگیریم که اصل‌های محض حق، واقعیتی ابژکتیو دارند، یعنی می‌توانند حاکم شوند.» فارغ از هر اعتراضی از جانب سیاست تجربی، ما بر پایه‌ی آنها عمل می‌کنیم. «بر این روی، سیاست حقیقی نمی‌تواند یک قدم بردارد، بدون آنکه نخست حق احترام اخلاق را بگذارد.»

کانت به‌صراحت می‌گوید: «به‌رغم آنکه سیاست به‌خودی‌خود هنری دشوار است، وحدت آن با اخلاق به‌هیچ‌وجه یک هنر نیست.» اگر اخلاق و سیاست در تضاد باشند، سیاست نمی‌تواند این‌گره را باز کند، ولی اخلاق می‌تواند گره را ببرد. چراکه به‌عقیده‌ی کانت، «اینجا نمی‌توان تفاوت را تقسیم کرد و طرح‌خانه‌ی نیمه‌کاره‌ای از حقی عملاً مشروع را ریخت (میان حق و امتیاز)... حقوق انسان‌ها باید مقدّس بماند، هرچند به‌قیمت از خودگذشتگی‌های بزرگی از جانب قدرت حاکم... هر سیاستی باید در برابر حق زانو بزند، ولی در عوض، می‌توان امیدوار بود که هرچند کند، به درخشندگی پایداری برآید.»

این بدان معناست که در ارتباط با پرسش جنگ و صلح، عقل اخلاقی-عملی «رای منفی قطعی می‌دهد: نباید جنگی وجود داشته باشد. دیگر مسئله این نیست که آیا صلح جاودان چیزی [آرمانی معقول] است یا نیست... ما باید چنان عمل کنیم که گویی آنچه هیچ می‌تواند باشد، چیزی بوده است.» ولی صلح جاودان باید تنها بر پایه‌ی مفهوم حق بنا شود. در نتیجه، «کلّ غایت‌نهایی حقوق^{۳۱} در درون مرزهای عقل محض، همین صلح‌جویی پایدار و همگانی است.»

این اتهام که صلح جاودان و قوانینی که ملت‌ها، خودخواسته، در یک «وضع کلی ملت‌ها» بدان احترام می‌گذارند، صرفاً ایده‌پردازی‌اند - اینکه هیچ‌کدام از اینها در عمل قابل اجرا نیست؛ اینکه دولت‌مردان حق دارند که به چشم جهان‌به‌نحو کودکانه‌ای تعصب‌آمیز از اندیشه به آن بنگرند، و بی‌اعتنا از آن بگذرند. این اتهام، با اعتماد دوگانه‌ی کانت مواجه می‌شود.

نخست، او به سرشت چیزها اعتماد دارد که ما را وامی‌دارد که به نقطه‌ای برویم که خود دوست نداریم. در اینجا کانت روی طبیعت انسانی حساب می‌کند که «در عین آنکه احترام به حق و وظیفه در او زنده است»، می‌تواند یا می‌خواهد خود را چنان مستغرق در شر نبیند که عقل اخلاقی-عملی نتواند در نهایت غلبه یابد.

دوم، او به نظریه‌ی عقل عملی اعتماد دارد. این نظریه از اصل حق آغاز می‌شود که باید بر روابط میان انسان‌ها و دولت‌ها حاکم گردد. اصل راهنمایی که به خدایان زمینی دستور می‌دهد، این است که در جنگ‌های خود همواره چنان عمل کنند که بدین وسیله یک دولت جهانی متشکل از ملل تبلیغ شود. زیرا ما باید فرض بگیریم که آنچه بایسته است همچنین می‌تواند وجود داشته باشد. ما می‌توانیم چنان از قاعده‌ی عقل مطمئن باشیم که حتی اگر صلح جاودان «یک آرزوی همیشگی پارسایانه باقی ماند»، ما «خود را گول نمی‌زنیم اگر اصل راهنمای سعی لاینقطع را به‌جای آن بپذیریم» - چون این وظیفه‌ی ماست. در عین حال، قانون اخلاقی را در خود به‌مثابه‌ی یک نیرنگ دیدن، آرزوی شنیع عمل بدون هیچ‌گونه عقلی را به ذهن متبادر می‌کند، و اینکه علی‌الاصول خود را به همان مکانیسم طبیعی مشترک با دیگر طبقات جانوران تنزل می‌بخشیم.

اعتماد کانت بر هر دو استدلال تکیه می‌کند. صلح جاودانی در کار نخواهد بود، اگر انسان‌ها برای اجرای آن بر ضرورت طبیعی تکیه کنند؛ در مقام موجوداتی اخلاقی ما باید آزادانه آن را مستقر سازیم. ولی اخلاق هم بدون یاری ضرورت طبیعی هرگز یارای استقرار صلح جاودان را ندارد.

۶. آیا کانت برنامه‌ای می‌دهد؟

پیش‌نویس شرایط صلح جاودان برنامه‌ای برای شرح چگونگی تحقق آن نیست. نکته‌ی رساله‌ی کانت نشان‌دادن اصول است، نه به‌دست‌دادن ساخت‌های قانونی و بین‌المللی که چه بسا بتوانند استقرار آن را تحقق بخشند.

بنابراین بدیهی است که کانت هیچ پیشنهادی برای اجرا در وضعیت ملموس زمانه‌ی خود ندارد. برای چنین کاری او می‌بایست در بحبوحه‌ی امور، سیاست‌مردی آگاه به واقعیت‌های شرایط زمانی خود می‌بود. ولی او برای اصول تحقق [صلح جاودان] هم هیچ برنامه‌ای پیش نمی‌گذارد؛ او نه با برنامه، که تنها با شیوه‌ای که به ما می‌دهد، به راه‌های ممکن تحقق آن اشاره می‌کند. مثلاً در یک جا، او توقع فراوانی از شهریان منور^{۳۲} دارد. جای دیگر می‌اندیشد که دولت جمهوری منور و نیرومند با دولت‌های دیگری که همان پس‌زمینه‌ی اخلاقی-سیاسی را دارند، در اتحادیه‌ی ملل با یکدیگر می‌پیوندند. او رستگاری را نه در انقلابی برنامه‌ریزی‌شده، که در اصلاح از راه تحول می‌داند. درباره‌ی این نکته‌ی اخیر او بارها سخن می‌گوید.

کانت به موفقیت تغییر ناگهانی وضعیت امیدوار نیست. آنچه وضعیت اقتضا دارد نه مستقیماً از اصول اعلام‌شده، که تحت هدایت آنها و در

چشم‌انداز واقعیت‌های داده‌شده‌ی زمان پیش می‌رود. در نتیجه، نمی‌توان از دولتی خواست که قانون اساسی خود کامه‌ی خود را - که نیرومندترین قانون در ارتباط با دشمنان خارجی است - فسخ کند، در حالی که خطر بلعیده‌شدن یک‌باره توسط دولت‌های دیگر وجود دارد. بر این روی، اگر غرض رسیدن به آزادی نظام سیاسی جمهوری است، «به‌تعویق انداختن اجرا به زمانی مساعدتر باید مجاز باشد». کانت «قوانین تجویزی عقل» را ناگزیر می‌داند. آنها به ما اجازه می‌دهند تا مجال پختگی به چیزها بدهیم، به‌جای آنکه همه‌چیز را با اراده‌ی تام فوری تباہ کنیم. «هر قانون اساسی که به‌گونه‌ای قانونی است، حتی اگر به‌اندازه‌ای نازل باشد، بهتر از نبودِ قانون از بیخ است؛ موقعیت آشوبی که از پی اصلاحاتِ شتاب‌زده به دنبال می‌آید.»

ولی کانت بیشتر با سیاست‌مداری که گرچه سهوکار، بر پایه‌ی انگیزه‌های اخلاقی عمل می‌کند، هم‌رأی است تا با هوادار ریل‌پالیتیک^{۳۳} که فقط مبتنی بر تجربه‌ی واقعی یا ادعایی است. دولت‌مردانی که با گرفتن تصمیم‌های ناگهانی سرگردان می‌شوند (کانت آنان را «اخلاق‌باورانِ خودکامه‌گر»^{۳۴} می‌خواند)، همچنان با تجربه از تعدی طبیعت، جان‌به‌سلامت می‌برند و به‌تدریج به راه‌های بهتری سوق داده می‌شوند. از سوی دیگر، «سیاست‌مداران اخلاق‌باور»^{۳۵} با اصول غیرقانونی دولت خود، به‌بانه‌ی آنکه طبیعت انسانی، به‌مقتضای عقل، قادر به [انجام] خیر نیست، بهبود را ناممکن و بی‌قانونی را پایدار می‌سازند.

اگر کانت انقلاب را در مقام امری غیرقانونی طرد می‌کند، و هرگز با هیچ حقی آن را موجه نمی‌داند، نگرش او بدان به‌مثابه‌ی رویدادی طبیعی،

33 Realpolitik

34 despotizing moralists

35 Moralist politicians

به هیچ روی، منفی نیست. انقلاب می‌تواند عنصری از پیشرفت باشد. اگر انقلاب خود با طبیعت، علیه حق، بوده باشد، حکومت‌داری حکیمانه از آن برای سرکوب بیشتر بهره نمی‌گیرد. او از آن همچون توصیه‌ی طبیعت به نهاده‌ی کردن اصلاحات و صورت‌بندی یگانه قانون اساسی پایدار - قانون اساسی مشروع^{۳۶} بر پایه‌ی اصول آزادی - بهره می‌گیرد.

بخش بسیار اندکی از اندیشیدن سیاسی کانت در خلأ و بریده از وضعیت تاریخی ملموس، رخ می‌دهد. بدین رو، او هرگز عقلانی‌نبودن پیشنهادِ نظم جهانی معقول و عادلانه‌ای را، به مثابه‌ی برنامه‌ای که اکنون اجرا شود، به بحث نمی‌گذارد. او با اصول «ایده» سروکار دارد؛ او وضعیت ملموس را در روند تاریخ، که به واقع، قابل برآورد نیست، می‌بیند. حتی در این صورت، او روش‌ها را بیان نمی‌کند، و فقط به آنها از خلال اصول می‌اندیشد.

۷. اهمیت فلسفه

کانت علی‌الاصول سخن می‌گوید. او به ندرت پیشنهادی عملی برای تحقق فوری صلح جاودان به دست می‌دهد و ما را در تنش رویدادهای طبیعی و آزادی اخلاقی، و تنش یأس و اعتماد رها می‌کند. می‌توان به حق پرسید: فایده‌ی این اندیشیدن چیست؟

در تبیین مقدمات قانونی صلح جاودان، کانت به ما می‌آموزد نشانه‌های راه را ببینیم؛ نشانه‌هایی که با آنها می‌توان معنای کنش سیاسی کنونی را آزمود. او به ما دریافت انتقادی کنش اصولی، عقلانی و آرمان‌شهرانه را می‌آموزد، و نیز غیرعقلانی بودن پیشنهادِ نظم جهانی معقول و عادلانه، به معنای برنامه‌ای که

اکنون اجرا شود. در ارتباط با جنگ، این اندیشیدن به صداقت بی‌قید و شرطی می‌انجامد. جنگ همواره نارواست.

ولی این همه‌ی معنای اندیشیدن کانت نیست. این اندیشیدن، فلسفه‌ورزی است. هر انسانی فلسفه می‌ورزد. کانت در پی بیدار کردن کامل چیزی است که تازه شروع به جنبش کرده است. او باور دارد در زمانه‌ی ما اهمیت فلسفه، برای رستگاری نوع بشر، باید با حرارت تمام و حتی آبرونی بیان شود. در این پیش‌نویس معاهده، پس از موادّ مقدماتی و موادّ قطعی، ماده‌ی سَرّی می‌آید (که به‌عنوان «تکلمه‌ی دوم» به ویراست دوم رساله افزوده شده است). این ماده از این قرار است:

«باید دولت‌های آماده‌ی جنگ به اصل‌های راهنمای فیلسوفان درباره‌ی امکان صلح عمومی رجوع کنند.» فلسفه، یعنی «عقل انسانی کلی (از نظر اخلاقی قانون‌گذار)» باید جایی در اندیشیدن دولت‌مردان پیدا کند.

این ماده‌ی سَرّی برای چیست؟ زیرا «برای مقامات یک دولت به نظر تحقیرآمیز» می‌رسد که «از تبعه^{۳۷} (فیلسوفان)» درباره‌ی اصول رفتار خود کسب راهنمایی کنند.

بنابراین چگونه یک دولت می‌تواند کسب مشورت کند؟ از راه اجازه‌ی سخن آزاد و عمومی دادن به فیلسوفان درباره‌ی اصول راهنمای جنگاوری و صلح‌آوری. دولت اجازه می‌دهد که [کسب نظر از فیلسوفان] به‌طور تلویحی رخ دهد (یک راز از آن می‌سازد). نیاز نیست تا فیلسوفان را فراخواند، چون آنها اگر ممنوع نشده باشند، خود سخن می‌گویند.

کانت ادعای والای فلسفه در مقام اصل ناگفته‌ی صلح جاودان را پنهان می‌کند. محتوای ماده‌ی سرّی روند رویدادها را تعیین می‌کند. تنها فلسفه - ولی در مقام قدرتی در همه‌ی انسان‌ها، به‌مثابه‌ی موجودات عاقل - است که می‌تواند به صلح جاودان رهنمون شود. زیرا حقیقت برای شیوع خود باید در عمومیت بحث آشکار شود تا دولت‌مردان بتوانند بدون اعتراف به نیاز کسب مشاوره از فیلسوفان مشورت گیرند.

کانت از ایده‌ی افلاطونی پادشاهان فیلسوف دست نکشید، بلکه ظاهر آن را تغییر داد.^{۳۸} فلسفه یعنی عقل باید حاکم شود. ولی این عقل وقتی می‌تواند حاکم شود که در ملت‌ها تحقق یافته باشد. رهبری مؤثر، نه با فرد پادشاهان فیلسوف یا ابرمردان، که با حقیقتی که در بحث عمومی و جدلی عقلانی روشن می‌شود، به دست داده می‌شود. وضعیت جهان با فرایند اخلاقی-عقلانی در رشد ملت‌ها شکل گرفته، نه با بینش افراد. چالش سرسختانه برای همه‌ی ما در مقام موجودات انسانی طرد رهبر ابرمرد است. فرزانه‌ترین مردم به دیگران رجوع می‌کنند، چون می‌دانند یکی از نوع آنان هستند - یک موجود انسانی، نه بیشتر. توصیه، علی‌الاصول، که از دل اندیشیدن عمومی برمی‌آید، می‌تواند

^{۳۸} کانت در پایان تکمله‌ای که ماده‌ی سرّی را در آن بیان می‌کند، می‌نویسد: «اینکه پادشاهان باید فلسفه‌ورزی کنند یا فیلسوفان پادشاه شوند، مورد توقع نیست، ولی این هم چیزی نیست که آرزوی آن برود، زیرا تملک قدرت لاجرم نیروی داوری آزاد عقل را فاسد می‌کند. ولی اینکه پادشاه و درباریان (که تحت حکومت قانون‌های برابری‌اند) نباید بگذارند که طبقه‌ی فیلسوفان از میان بروند یا خاموش شوند، بلکه باید بگذارند به‌طور عمومی سخن بگویند، برای هر دو اجتناب‌ناپذیر است، به‌گونه‌ای که پرتویی بر مشغله‌ی هر دو می‌افکند؛ و چون این طبقه، بنا به طبیعت خود، از شکل‌دادن گروه یا باشگاهی فتنه‌انگیز ناتوان است، نمی‌تواند مظنون به ترویج پروپاگاندا گردد.»

قانع‌کننده باشد، چون به جماعتی^{۳۹} داده شده که همدیگر را اصلاح و مهار می‌کنند و عقل یکدیگر را نیرومندتر می‌سازند. پادشاهان فیلسوف، دیگر انسان‌های منفرد نیستند؛ آنها روح جماعتی هستند که می‌خواهند از عقل بهره ببرند.

کانت فیلسوفی است که، به اصطلاح، به خیابان می‌آید تا حقیقت در جهان را بیدار کند. او در صف فیلسوفان بزرگی قرار نمی‌گیرد که آگاهی آنها از تفوق وجودی و حقیقت اندیشیدن‌شان، ایشان را به کناره‌گیری از دیگران و پناه‌بردن به خصوصی‌ترین حلقه‌های خود وامی‌دارد تا با مخاطب قرار دادن [فضای] تهی و محدود کردن مخاطبان خود به نزدیک‌ترین همسایگان، از همه‌ی مسئولیت‌ها شانه خالی کنند. کانت دوست دارد کوره‌راهی که او فیلسوفانه می‌گشاید، به بزرگ‌راه اصلی بدل شود.

۸. حالت فلسفی کانت در دریافت او از تاریخ و صلح جاودان

الف) شیوه‌ی اندیشیدن او

ابهام و تناقض ظاهریِ سطور کانتی به یک سرچشمه بازمی‌گردد: ما نمی‌توانیم چیزهایی را بدانیم که، در عین حال، اگر وظیفه‌ی خود را انجام دهیم، امید به آنها داریم. ولی اگر وظیفه‌ی خود را انجام دهیم، امید فقط از انجام آن به‌تنهایی سرچشمه نمی‌گیرد، [بلکه] بر توفعی تکیه دارد که هرچند ناشناخته، ما نمی‌توانیم از آن بگریزیم؛ اینکه مشیت الهی به کمک ما می‌آید.

اندیشیدن کانت، در میان تنش یقینی بودن در عمل و ندانستن در نظریه، زیست می‌کند. کانت به ما می‌آموزد که بر پایه‌ی فرصت‌هایی که ممکن است

در هستی با شکست مواجه شوند، عمل کنیم و زندگی را پیش ببریم. این قوت، از منبع عمیق‌تری از برنامه‌ریزی بر اساس شناخت یا چیرگی مهارت‌مندان‌ه‌ی ابزارهای تکنیکی مایه می‌گیرد. از این سرچشمه، راهنمایی برای ماده‌های روی سطح برمی‌آید که بدون آن بهایی ندارند.

وضعیت و تکلیف انسان این است که با امکان شکست کامل در جهان زندگی کند؛ [انسان باید] برای این شکست آماده باشد، ولی در عین حال، و به‌رغم آن، متکی به قدرت لاینفک امیدهایی باشد که در فلسفه‌ورزی به‌روشنی می‌بالند؛ [انسان باید] در مقام هدف، آنچه را به نظر محال می‌رسد، بنا و حفظ کند، گویی که به‌طور کلی در پرتو شناخت انتقادی ناممکن نبوده است. این حالت درونی ممکن است به‌نظر و رای توانایی ما بیاید. با این همه، این تنها بنیان موفقیت است. تنها کسی که در تنش می‌زید، آماده‌ی بدترین است؛ او می‌تواند بهترین را، در خود، برای کنش عملی و پایندگی فعال برانگیزد.

ما می‌توانیم پرسیم: فایده‌ی امر مطلق چیست؟ من چه چیز را باید فوراً مستمسک خود قرار دهم؟ در چه شکل تاریخی این نکته امروزه معنا می‌دهد؟

آیا این با تمسک اتفاقی به چیزی، پر کاهی، فرمولی - در اراده‌ی سیاسی به صلح مثلاً، در تعریف مفهوم تجاوزگر، یا مرزهای زمینی - به دست می‌آید تا فاجعه‌ی بی‌اندازه‌ای سربر نکند؟ یا این، در مخاطره‌ی پایدار تصمیم‌های تاریخی نهفته است؛ در شجاعت عمل کردن برحسب عقل، به‌جای اجازه‌دادن به امواج تا ما را از آخرین رشته‌ای که در خودفریبی خوف‌زده بدان تمسک می‌جوئیم، جدا کنند و بشویند؟

ما اگر توقع چیزی قطعی، شناخته‌شده و آموختنی را داشته باشیم، نباید در پی پاسخی برای این پرسش‌ها باشیم. پاسخ با شیوه‌ای از اندیشیدن داده

می‌شود که با سروته کردن شیوه‌ای که بدان عادت کردیم، تحول می‌یابد. این شیوه‌ی اندیشیدن با ندانستن می‌داند، دیگر خواهان محال نیست، [همچنین خواهان این نیست که] به او گفته شود، چه چیز واقعاً هست و خواهد بود. این می‌تواند ما را راهنمایی کند، ولی نمی‌تواند از یک اصل آنچه را باید انجام داد، محاسبه کند.

فلسفه‌ی کانت ما را به این آگاهی فلسفی می‌آورد که قوت چنین اندیشه‌ی راهنمایی با فهمیدن خود^{۴۰} نیروی بیشتری می‌گیرد. روشنی این آگاهی فلسفی از خودمان بسته به آن است که آیا ما شیوه‌ای از اندیشیدن را در پیش گرفته‌ایم و می‌توانیم داشته باشیم که از راه فراتر رفتن از همه‌ی اندیشه‌های از نظر روشی تکنیکی، آن را حفظ و نیز راهنمایی کند با نه؛ شیوه‌ای از اندیشیدن که خود را از راه عود به جهانِ اندیشه‌ی هدفمند معکوس نکند، به جهانی که معنای خود را بدان تسلیم می‌کند و آرمان‌شهری می‌شود.

حالت سیاسی-فلسفی کانت فرق می‌کند از حالت اشرافی حکیمی که صرفاً داوری درباره‌ی جهان، نه عمل در آن، و کناره‌گیری از آن را می‌آموزد. ولی کانت می‌داند که تنها استقلالِ اشرافی عقل است که ما را قادر به ورود به جهان با دید و اراده‌ای روشن می‌کند.

حالت او متمایز است از برنامه‌ریزانِ عملیات‌های تام^{۴۱}. ولی او به ما راه برنامه‌ریزی و تولید عقلانی را در فضای همواره خاص شناخت و مهارت انسان حقیقی می‌آموزد.

40 self-understanding

41 planners of total operations

کانت انتظار کمال در دنیایی با نظمی درست را ندارد، ولی وظیفه‌ی نزدیک‌شدن بی‌پایان به آن از راه اصلاح چیزها، با استفاده از همه‌ی روش‌ها، همه‌ی راه‌های ممکن انسانی را تشخیص می‌دهد. بنابراین او در ایده‌ی پیشرفت می‌زیست، در حالی که آن را به‌نحوی تغییر می‌دهد که خود این اندیشه به حالت تعلیق درمی‌آید.

(ب) آیرونی^{۴۲} او

آیرونی در سراسر رساله‌ی [به‌سوی] صلح جاودان جاری است. کانت در پیش‌گفتار، به عنوان آن، اشاره می‌کند. این افسانه‌ی طنزآمیزی بود، بر سر تابلوی مهمان‌خانه‌ای هلندی با نقاشی گورستانی بر آن.^{۴۳} او به سیاست‌مداران عمل‌گرایی اشاره می‌کند که همچنان که به ایده‌های فلسفی به چشم خواری می‌نگرند، بر اصول تجربی خود تکیه می‌کنند و او مدام از آنها می‌خواهد که

^{۴۲} «آیرونی» از اصطلاحات پیچیده‌ی ادبی است که گاه به‌خطا به «طنز» یا «کنایه» برگردانده می‌شود. آیرونی را به‌طور کلی «گفتن چیزی و اراده‌ی خلاف آن کردن» تعریف کرده‌اند یا «تضادی میان بود و نمود؛ ظاهر و واقعیت». به‌سخن دیگر، «آیرونی ناشی از نوعی پیچیدگی حاصل از ابهام کلام است که تضادهای درون معنا را گسترش می‌دهد و القائات معنایی را چندوجهی می‌کند، به‌طوری‌که در یک معنای کلی شاهد مجموعه‌ای از مفاهیم و القائات معنایی متضاد هستیم.» از آیرونی در طنز و البته در غیر آن بهره‌گرفته می‌شود. درباره‌ی مفهوم آیرونی و تمایز آن با دیگر اصطلاحات ادبی و بلاغی نزدیک بدان بنگرید به: بهره‌مند، ز (۱۳۸۹). «آیرونی و تفاوت آن با طنز و صنایع بلاغی مشابه»، فصل‌نامه‌ی زبان و ادب پارسی، ۴۵، پاییز.

^{۴۳} در متن کانت تصویر «صحن کلیسا»ست، نه گورستان؛ صحن کلیسا اشاره به این است که مردگان را به مرده‌خانه‌ی کلیسا می‌آورند و از آنجا روانه‌ی گورستان می‌کنند. صحن کلیسا گورستان را به ذهن متبادر می‌کند. از سوی دیگر، استعاره‌ی «مهمان‌خانه‌ی هلندی» در متن کانت پراهمیت است. کانت در ماده‌ی قطعی سوم از حق مهمان و حق مهمان‌نوازی می‌گوید و حق سفر و دیدار از سرزمین‌های بیگانه، بدون آنکه به‌چشم یک دشمن نگریسته شود. مهمان‌خانه جایی است که غریبه پذیرفته می‌شود و در مقام مهمان به او به‌چشم خصم نمی‌نگرند. وظیفه‌ی مهمان‌دار «مهمان‌نوازی» است.

اکنون فارغ از دوگانگی عمل کنند و «هیچ گمان خطرناکی برای دولت» را درباره‌ی «دیدگاه‌های عمومی و آزادانه بیان‌شده» ی کانت برنینگیزند. مراد او از این شرط استثنا^{۴۴} «ردّ صریح هرگونه تأویل بدخواهانه‌ای از کلمات اوست».

کانت تجربه‌ی ممنوعیت هر سخن نوشتاری یا گفتاری درباره‌ی فلسفه‌ی دین را به خاطر می‌آورد.^{۴۵} او می‌دانست که به‌خاطر تأیید انقلاب فرانسه در مقام یک ژاکوبین نکوهش شده است. در آن زمان او در خطری نبود اما چه بسا مایه‌ی انبساط خاطرش بود که خود بخواهد اندیشه‌های اش [درباره‌ی تاریخ و سیاست] که آنها را رؤیاهای مهمل می‌خواند، به هر روی، بدون مزاحم بمانند.

کانت با آیرونی به این واقعیت می‌نگریست که حقوق‌دانان در مقام نمایندگان قدرت دولت، نه‌تنها ترازو، که شمشیر عدالت را به‌منزله‌ی نماد برگزیده‌اند. اگر ترازو از کار بیفتد، آنها شمشیر را برمی‌گیرند - «که نظر حقوق‌دان را که، در عین حال، (و از نظر اخلاقی نیز) فیلسوف نیست،

^{۴۴} *Clausula salvatoria* (به انگلیسی *severability clause* یا *saving clause*) را به فارسی حقوقی «شرط استثنا» می‌گویند. شرط استثنا مندرج در قرارداد یا قانون به‌معنای آن است که اگر برخی از شروط یا مقررات آن غیرقابل‌اجرا بود یا ملغی شد، باقی شروط و مقررات به‌اعتبار خود باقی می‌مانند. هدف شرط استثنا آن است که تا جای ممکن بخش‌های نامعتبر یا غیرقابل‌اجرای قرارداد، به‌ویژه موفقیت اقتصادی‌ای را که از قرارداد توقع می‌رود، حفظ کند. به‌واقع کانت می‌گوید که حتی اگر برخی از مواد این پیمان صلح قابل‌اجرا نباشند، باقی آنها به‌اعتبار خود باقی و لازم‌الاجرایند.

^{۴۵} اشاره‌ای است به انتشار پردردسر دین در درون مرزهای عقل محض (*Die Religion inner-* *halb der Grenzen der bloßen Vernunft*) در سال ۱۸۹۳. انتشار این اثر به صدور حکم سلطنتی (*Königl Reskript*) انجامید که در آن با لحنی شدید، کانت متهم و تهدید شده بود. کانت حکم فردریک ویلهلم دوم و پاسخ خود را بدان در آغاز کتاب *جدال دانشکده‌ها* (۱۷۹۸) به چاپ رساند. برای متنی دوزبانه از این اثر بنگرید به:

Kant, I. *The Conflict of Faculties (Der Streit Der Fakultaten)*, Translated by Gregor, M. J. New York: Abaris Books (1979).

به‌مثابه‌ی اغواگرترین رویه جلب می‌کند، زیرا مقام^{۴۶} او تنها قوانین موجود را اعمال می‌کند، بدون آنکه تحقیق کند که آیا آنها نیازمند اصلاح‌اند یا نه.» با در دست داشتن قدرت، حقوق‌دان درجه‌ی به‌واقع دانی^{۴۷} دانشکده‌ی خود را عالی^{۴۸} می‌بیند (از قرون وسطی به این‌سو، دانشکده‌های الهیات و حقوق در قیاس با دانشکده‌ی فلسفه و دانشکده‌ی هنرها، عالی خوانده می‌شدند). همین درباره‌ی متأله نیز صادق است: «بنابراین فلسفه را کنیز الهیات می‌دانند. گرچه جای پرسش است که آیا این خدمتکار، مشعل دارِ بانوست یا دنباله‌کش او.»^{۴۹}

زبان آیرونیک درباره‌ی مسائلی که کانت بیشترین جدیت را درباره‌ی آنها داشت، در اندیشه‌های صرفاً نظرورز یا تحقیقات صرفاً علمی او یافت نمی‌شود، تنها در جایی یافت می‌شود که اندیشه‌ها با واقعیت تاریخی و انسانی تماس پیدا می‌کنند.

ایده‌ی اصلی او – که اجبارِ ضرورت، فرصت تحقق عقل را پدید می‌آورد – در قالب مطایبه‌ای تشریح شده است: پزشکی سعی می‌کرد بیماری را با برشمردن علائم بهبودی، یک بار در نبض او، یک بار در بلغم او و یک بار در تنفس او، دلداری دهد. یک روز وقتی از او پرسید حال‌اش چطور است، بیمار پاسخ داد: «من از فرط این‌همه بهبودی دارم می‌میرم.» کانت ادامه می‌دهد: «من هیچ‌کس را ملامت نمی‌کنم که بیماری‌های عمومی را ناشی از یأس از رستگاری نوع بشر و پیشرفت او به امور بهتر بدانند. ولی به درمان پرخطری که هیوم نقل کرده و باید به‌سرعت به بهبودی بینجامد، اعتماد دارم. او می‌گوید

46 Office

47 Lower

48 Higher

۴۹ در این باره بنگرید به: جدال دانشکده‌ها.

دیدن اینکه ملت‌ها علیه هم جنگ راه می‌اندازند، مانند دیدن دو مست لایعقلی است که در مغازه‌ی چینی‌فروشی همدیگر را چوب‌کاری می‌کنند. چون این فقط مهم نیست که چراغ‌های شکسته‌ی آنها زمان درازی برای تعمیر نیاز دارد، بلکه آنها باید غرامت هم‌هی خسارتی که وارد کرده‌اند را هم بپردازند.»

کانت حتی در سراسر شیوه‌ی اندیشیدن خود، این آیرونی را عامدانه و پیگیرانه به کار می‌برد؛ شیوه‌ی ردیابی تاریخی تا جای ممکن به یک «اراده‌ی طبیعت». وقتی او می‌کوشید تا «آغاز تخمینی تاریخ بشر»^{۵۰} را به شیوه‌ی خود درک کند، می‌گوید چنین حدس و گمان‌هایی «در بهترین حالت باید خود را تمرین‌هایی فرامایند که نیروی تخیل در همراهی عقل ممکن است برای سلامت و شادداشتِ ذهن انجام دهد، ولی نه به‌مثابه‌ی کاری جدی»، و اینکه او به صرفاً سفری تفریحی خطر می‌کند.

۹. کانت امروز

اندیشه‌های کانت همان‌گونه امروزه صادق به نظر می‌رسند که در زمان خود او. تنها یک واقعیت هیولایی هست که وضعیت ما را از هرآنچه از مخیله‌ی کانت می‌گذشت، جدا می‌کند. وقتی کانت به صلح جاودان می‌اندیشید، او به وظیفه‌ای بی‌پایان و زمانی نامحدود در پیش رو می‌اندیشید؛ برای آنکه هر فاجعه‌ای انسان‌هایی را پشت‌سر و امی‌نهد. ولی اکنون، با ابزار تسلیحاتِ هسته‌ای، انسان می‌تواند خود را به‌طور کامل نابود کند. امروزه، انسانِ اندیشمند باید برای بدترین آماده باشد؛ برای فنای کاملی که حاصل طبیعت نیست، بلکه محصول خود اوست؛ تکنولوژی‌ای که او در دست دارد.

50 "Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte"

کانت چنین می‌اندیشد. یک «مکانیسم طبیعت»، ضرورت الزام‌آور فرایند طبیعی در انسان، راه آزادی را به خیر می‌گشاید و به وضعیت‌های قانونمندی می‌انجامد که صلح را تضمین می‌کنند. در پریشان‌احوالی حاصل از خشونت همه علیه همه، ترس، انسان را به وضعیت قانونیت مدنی می‌آورد؛ پریشان‌احوالی جنگ‌ها او را به‌کندی، به‌سوی استقرار صلح جاودان می‌کشاند. نخست، ترس، جنگ را برای زمانی کوتاه متوقف می‌کند، و سپس تضمین فزاینده‌ی قانونیت آن را بیشتر و بیشتر می‌سازد. زمانی که وضعیت، انسان‌ها را واداشت تا مفهوم حق را از آن خود کنند، آنان صلح خواهند داشت.

امروزه اگر این ایده‌ی کانتی را بپذیریم، باید چیزی را که در زمان کانت صدق نمی‌کرد، بدان بیفزاییم - زمان چندانی وقت باقی نیست. ما فرصت استراحت بس کوتاهی داریم، در حالی که در تاریخ از این فرصت‌ها بسیار بوده است. اگر از این وقفه‌ها برای پیش‌گیری از جنگ به‌خودی‌خود استفاده نشود، سرنوشت شوم بشر ناگزیر می‌نماید.

اکنون، همه‌چیز در معرض خطر است. مسئله باید زنده نگاه داشته شود. در این زمانه ایده‌ی کانت معنای متفاوتی دارد؛ آگاهی مؤثر، و هم‌راه‌حاضر از خطر باید ترس را تا حدّ اعلی برانگیزد. هیچ‌چیز جز ترسی بی‌سابقه چه بسا نتواند به‌مثابه‌ی عاملی طبیعی، تضمینی برای صلح الزام‌کند، ولی در مقام یک نهاد محض، اگر انسان با اخلاق جدیدی بدان نفوذ کند، با روحیه‌ی تازه‌ی ایثار، با یک عقل جدید، این موفقیت پایدار خواهد بود. انسان تنها در صورتی از فناشدن خواهد گریخت که در جریان به‌اصطلاح کانتی «انقلاب شیوه‌ی اندیشیدن» تغییر نماید. امروزه او با گزینه‌های مهمی روبه‌روست: سرنوشت شوم نوع بشر یا تغییر انسان. این تحول‌گرچه با روند طبیعی ترس آغاز می‌شود، خود به‌مثابه‌ی روندی طبیعی رخ نخواهد داد؛ این نمی‌تواند از نظر بیولوژیک

یا از نظر روان‌شناختی یا از نظر جامعه‌شناختی، شناخته و برنامه‌ریزی شود. این باید با خود عقل انجام شود؛ با همت انسان‌های بی‌شماری که روند تاریخ را می‌سازند.

یادداشت نویسنده: برای شناخت رساله‌ی [به‌سوی] صلح جاودان مراجعه به دیگر آثار کانت در باب سیاست و فلسفه‌ی تاریخ ضروری است. آنها منبع چندین نقل قول در جستار من هستند. برای فهم کلی کانت به فصل «کانت» در جلد اول کتاب‌ام، فیلسوفان بزرگ،^{۵۱} ارجاع می‌دهم. برای دریافتی از وضع حاضر به کتاب‌ام، آینده‌ی نوع بشر.^{۵۲}

⁵¹ Jaspers, K. (1962) *The Great Philosophers*. New York: Harcourt, Brace & World.

⁵² Jaspers, K. (1961) *The Future of Mankind*. Chicago: University of Chicago Press.

Aasoo Books

An Introduction to Kant's *Perpetual Peace*

Karl Jaspers

Translated, annotated and introduction by Mehdi Khalaji

Cover by Keyvan Mahjoor

Taslimi Foundation Publications

First edition: 2022

Taslimi Foundation

Colorado Ave, Santa Monica 1805

Santa Monica, CA 90404-3411, USA

Copyright: @2022 by aaSoo

به‌سوی صلح جاودان: طرحی فلسفی، جستار کوتاه، ولی اثرگذار ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) است. این نوشتار نقش مهمی در بنیان‌گذاری رشته‌ی روابط بین‌الملل داشت و در مطالعات جنگ و صلح جایگاه ویژه‌ای یافت. کانت در این جستار، به‌پیروی از الگوی صلح‌نامه‌های زمانه‌ی خود، طرح یک معاهده‌ی صلح را می‌ریزد که همیشه بپاید و مانند آتش‌بس‌های موقت، در میانه‌ی جنگ‌های پایدار، به نظر نیاید.

کتاب پیش رو، تفسیر کارل یاسپرس از به‌سوی صلح جاودان است. یاسپرس، به‌قول شاگردش هانا آرنت، وفادارترین شاگرد کانت بود و در فلسفه‌ی خود از وی بیش از دیگران تأثیر پذیرفت. او را یکی از شایسته‌ترین شارحان کانت می‌توان به‌شمار آورد. یاسپرس در این جستار تفسیری خود، اهمیت اثر کانت را شرح می‌دهد. برخلاف کسانی که صلح جاودان را آرزوآندیشی محض دانسته‌اند و این نوشته‌ی کانت را در قیاس با آثار دیگرش، فرعی و تفنی قلمداد کرده‌اند، یاسپرس نشان می‌دهد که صلح جاودان «ایده»‌ای کانتی است، یعنی نه در خارج موجود است، نه هرگز می‌تواند تحقق یابد، اما دستیابی به صلح بدون داشتن «ایده»‌ای از صلح ممکن نیست. بنابراین، به‌سوی صلح جاودان، طرحی ناگزیر در فلسفه‌ی سیاسی است که افق دستیابی به صلح را نزدیک‌تر می‌نماید، بدون آنکه وعده‌های آرمان‌شهری بدهد، یا جزئیاتی خیال‌پردازانه از محتوای صلح‌نامه‌های آینده بر جا گذارد.

برای فهم بهتر دیدگاه کانت درباره‌ی جنگ و صلح، قطعه‌ی مربوط به این موضوع در بخش «کانت» کتاب فیلسوفان بزرگ یاسپرس نیز به فارسی برگردانده، و همچون درآمدی بر متن اصلی کتاب، بدان افزوده شده است. مترجم امیدوار است پیش‌گفتار بلند و پانوشته‌های توضیحی وی، گشاینده‌ی پاره‌ای از گره‌های متن، و مخصوصاً برای خواننده‌ی ناآشنا به بحث، روشن‌گر باشد.